ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XVI WRZESIEŃ (9) 1964

123

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 3. VI. 1964 Druk ukończono we wrześniu 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 8
Zam. nr 254 12. VI. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne. Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK Rok XVI Nr 123 (9)

Wrzesień 1964
KRAKÓW

Simone Weil znana jest polskim czytelnikom z niewielkiej tylko części dorobku swego przedwcześnie przerwanego życia. Ukazało się u nas Zakorzenienie *(Biblioteka „Więzi") i szereg esejów w „Znaku" — ostatnio* Osoba ludzka i to co święte *(Znak nr 109—110) z krótkim komentarzem o autorce pióra Pierre-Henri Simona. Z tym ostatnim esejem polemizował prof. Jerzy Kalinowski w nr 118 „Znaku". Jeszcze bardziej może kontrowersyjną pozycją jest* Miłość Boga a nieszczęście, *którą zamieszczamy w numerze niniejszym. Jedna z najgłębszych medytacji, jakie w naszych czasach napisano na tematy chrześcijańskie, świadectwo niezwykłej mocy, bardzo w nurcie epoki, a zarazem do skrajności posunięty wyraz pewnej jednostronności cechującej Simone Weil w widzeniu świata i człowieka. Podobnie zresztą jednostronne bywały wypowiedzi niektórych wielkich mistyków, „nieortodoksyjne" w swoim dosłownym brzmieniu, a jednak płynące z przeżycia rzeczywistości duchowej i olśnienia nią.*

Odmienny pogląd na naturę ludzką, i dodajmy bardziej zgodny z filozoficzną tradycją katolicką, przynosi zamieszczona w tymże numerze praca Jana Nizwandowskiego o chrześcijańskiej koncepcji człowieka, a rolę Opatrzności i modlitwy oświetla nieco pełniej szkic C. S. Lewisa List do Malcolma. *Zwróćmy wreszcie uwagę na omówienie klasycznej książki De Lubaca o katolicyzmie w jego aspekcie Ciała Mistycznego. Ton, jaki wnosi Simone Weil, jej przejmujące osobiste świadectwo, trzeba przeżywać na tle tej drugiej, społecznej, zbiorowej rzeczywistości: Ludu Bożego.*

Oryginalnym wkładem polskim do dyskusji soborowej jest praca księży Stanisława Nagy'ego i Andrzeja Zuberbiera o kolegialności.

JAN NIZWANDOWSKI

Z CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

I. PUNKT WYJŚCIA: DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

ISTNIEJE wiele dróg, na których możemy szukać odpowiedzi na pytania związane z filozoficzną problematyką człowieka. Ale z góry można powiedzieć, że jeśli nawet każda z owych dróg prowadzi do celu, to jednak cel ten będzie zawsze wyznaczony samym punktem wyjścia i ukaże tylko ten aspekt prawdy o człowieku, jaki zakreśliły możliwości, implikowane na początku. Wybór punktu wyjścia urasta więc do sprawy najważniejszej. A nie jest on łatwy, gdyż nawet po odrzuceniu podejść zbyt cząstkowych czy zbyt jednostronnych, pozostaje szereg możliwości gwarantujących szeroki i metodologicznie poprawny sposób przeprowadzenia badań.

Jedna z nich, mogąca poszczycić się zresztą wybitnymi osiągnięciami, polega na zastosowaniu filozoficznej refleksji i analizy do wyników badań, do których dochodzą nauki szczegółowe zajmujące się z różnych stron człowiekiem. Wchodzą tu w grę zarówno nauki przyrodnicze, od biochemii poczynając, jak i psychologia, socjologia itd. Zakres pytań, na które nauki te odpowiadają, jest bardzo szeroki. Wiele tajemnic, dotyczących np. genezy człowieka, jego struktury biologicznej, jego zachowań się zarówno indywidualnych jak i społecznych a nawet jego aspiracji i celów zostało dzięki nim wyjaśnionych, przy czym wyjaśnienia te zachowują walor nawet wtedy, gdy posiadają charakter hipotez o mniejszym lub większym stopniu prawdopodobieństwa. Filozofia człowieka musi się z nimi liczyć i brać je pod uwagę, niemniej jednak musi zachować wobec nich pewien dystans krytyczny, uwarunkowany m. in. naczelnym pytaniem, czy wszystkie te rozwiązania docierają do tego, co nazywamy istotą człowieka. Być może, na pytanie to da się odpowiedzieć pozytywnie, chodzi jed-

nak o to, że trzeba je postawić na samym początku filozoficznej refleksji nad wynikami tych nauk, i że ono właśnie jest tu zasadniczym czynnikiem wyróżniającym ujęcie filozoficzne od wszystkich innych. Równocześnie jednak pytanie to jest źródłem podstawowej trudności. Jego rozwiązanie zakłada przecież pytanie bardziej fundamentalne: czym jest człowiek, na czym polega jego istota? Jeśli nie uzyskamy na nie odpowiedzi, nie odpowiemy także na tamte, bo skąd będziemy wiedzieli, czy nauki szczegółowe zbliżają się do odkrycia istoty człowieka, jeśli nie będziemy wiedzieli na czym ta istota polega? A nawet więcej: skąd same te nauki zaczerpną gwarancję, że kierunek ich poszukiwań jest słuszny? W praktyce sprawa ta nie przedstawia się dramatycznie: potrafimy przecież wskazać na człowieka i odróżnić go od wszystkiego innego, co znajduje się w świecie. To wystarcza, by móc w ogóle rozpocząć badania. Ale z punktu widzenia całości i jedności ludzkiej wiedzy, metodologicznie pierwsze jest pytanie o istotę. Wskazanie — w naszym wypadku — na człowieka, co w praktyce wystarcza na początek, jest już w gruncie rzeczy odpowiedzią, choć jeszcze bardzo niedoskonałą, na to właśnie pytanie. I jeśli odpowiedź ta, w miarę postępu badań szczegółowych, ma stawać się coraz dokładniejszą, to procesowi temu muszą towarzyszyć filozoficzne badania esencjalne, gwarantujące, że rozwiązania szczegółowe trafiają w to, o co chodzi i tego właśnie dotyczą.

Ale i same badania filozoficzne mogą przebiegać rozmaicie. Najczęstsza jest tendencja do ujmowania człowieka jako szczególnego przypadku bytu w ogóle, przy czym z góry się zakłada, że — wobec tego — człowiek da się bez reszty wytłumaczyć drogą odwołania się do praw rządzących całością metafizycznie ujętej rzeczywistości. Ale już to założenie, jeśli jest nawet poprawne, suponuje, iż wiemy, czym jest człowiek. Przesądzamy od samego początku przynajmniej to, że jest bytem, a nawet, że jest bytem takim jak inne. To ostatnie stwierdzenie zaś może być uzasadnione o tyle tylko, o ile przeprowadziliśmy wystarczające badania, upoważniające nas do jego wydania, a więc także do odrzucenia przypuszczenia, że człowiek jest czymś radykalnie różnym od reszty bytu. Ale czy mamy gwarancję, że takie badania istotnie zostały przeprowadzone? Czy jesteśmy upoważnieni do tego, by bez reszty zaufać metafizyce i jej systemom? A jeśli nawet tak, to czy wobec narastającej wiedzy nie jesteśmy zobowiązani do ciągłego ich rewidowania i przeprowadzania badań na nowo?

Toteż wydaje się, że jedynie właściwa droga, próbująca dotrzeć do istoty człowieka, polega na nieustającym odwoływaniu się do nieuprzedzonego *doświadczenia*, w jakim człowiek jest nam dany. Powiedzmy od razu, że takie postawienie sprawy zostało

w pełni uświadomione stosunkowo niedawno, głównie dzięki fenomenologii i egzystencjalizmowi. Obydwa te kierunki, postulując dostosowywanie metod badawczych do wymagań ujawnianych przez sam przedmiot badań, zwróciły uwagę na szczególny charakter tego bytu, którym jest człowiek, i przystąpiły do jego wielostronnego opisu, mającego doprowadzić w końcu do odpowiedzi na pytanie, czym on naprawdę jest. Podkreślając zasługi tych dwóch kierunków nie chcemy oczywiście powiedzieć, by analogiczne zabiegi były obce innym prądom filozoficznym, także w przeszłości, lub by osiągnięcia fenomenologii czy egzystencjalizmu oznaczały szczyty nie dające się w ogóle porównywać z tym, co było dotychczas. Pozostaje jednak faktem, że odkrycie metodologicznie uświadomionej antropologii filozoficznej jest zasługą fenomenologii (zwłaszcza Maxa Schelera) oraz że jej analizy prowadzone przez takich filozofów, jak właśnie M. Scheler, M. Heidegger, J. P. Sartre czy G. Marcel stanowią zasadniczy przełom w dziejach filozofii człowieka [1]). Wszechstronny opis doświadczalnych danych, w których przejawia się człowiek, stanowi podstawę do pytań, wynikających niejako samorzutnie z uzyskanego w ten sposób materiału. Co w człowieku jest stałe, a co zmienne, na czym polega jego specyficzny charakter, jaki jest jego sposób istnienia, co gwarantuje jego tożsamość, mimo zmian, którym podlega, co konstytuuje jego świadomość, osobowość, jego niepowtarzalność, co decyduje o jego rozwoju, jakie są jego właściwe dążenia, czym charakteryzuje się świadomość istnienia, życia, przeżywania początku i kresu, jakie jest specyficznie ludzkie przeżywanie istnienia, czasu, bycia wśród innych i w świecie — oto niektóre z tych pytań, wybrane „na chybił trafił" i podane tylko dla przykładu. Wszystkie one służą wszakże temu najbardziej podstawowemu i — wbrew pozorom — najtrudniejszemu: co to jest człowiek?

Odpowiedzi na te pytania pójść mogą oczywiście w różnych kierunkach, które z kolei wyznaczone będą niewątpliwie przez rozmaite rozstrzygnięcia ogólno-filozoficzne. Tego nie da się uniknąć, jeśli antropologia filozoficzna ma być istotnie filozoficzną i jeśli — jak dotąd — mimo ideału jednej filozofii istnieje wiele jej kierunków. Najważniejszy postulat wymaga tu tylko jednego: by rozstrzygnięcia ogólno-filozoficzne, które zakładamy, były dostatecznie wrażliwe na dane dostarczane przez doświadczenie, co z kolei będzie możliwe tylko wówczas, gdy same stanowić będą uogólnienia, oparte ostatecznie także na autentycznym kontakcie

---

1 Por. W. Osiński, *Antropologia filozoficzna, nowa nauka o człowieku*, „Znak", 113, 1963, gdzie znajdują się interesujące uwagi na temat zadań i problematyki tej nauki oraz jej stosunku do nauk szczegółowych i filozofii.

z rzeczywistością, z którą nieustannie będą konfrontowane. Chodzi więc po prostu o to, by przyjęta przez nas teoria rzeczywistości była prawdziwa.

Jeśli rozważania nasze poświęcone być mają pewnym zagadnieniom związanym z chrześcijańską koncepcją człowieka, to, zgodnie ze wspomnianymi tu postulatami, powinny one zmierzać w kierunku uzyskania interpretacji zdobytego materiału doświadczalnego o człowieku w świetle nauki chrześcijańskiej. Bardziej szczegółowo zadanie to można sformułować następująco: czy istnieje możliwość zastosowania rozwiązań, wypracowanych przez chrześcijańską filozofię człowieka, do tej wiedzy o człowieku, o którą wzbogaciły nas badania lat ostatnich i czy rozwiązania te nadają się do wytłumaczenia wykrytych tu faktów?

Systematyczne przeprowadzenie tego programu jest oczywiście pracą, którą trzeba by planować na lata, tym bardziej iż z góry można powiedzieć, że tradycyjna chrześcijańska filozofia człowieka musi zostać przepracowana na nowo i wzbogacona o szereg działów, dotyczących dziedzin, którymi dotąd się nie zajmowała. Nie znaczy to, by przez to miała zrezygnować z tego, co w niej najbardziej istotne i wartościowe — ale i to winno zostać potwierdzone, a może i pogłębione, drogą nowych badań. Taki jest zresztą los każdej filozofii żywej i nie ma nic bardziej błędnego i szkodliwego dla rozwoju filozofii, niż przekonanie, że wszystko zostało już w niej ostatecznie załatwione i przesądzone. Odnosi się to także do filozofii chrześcijańskiej: jeśli jest prawdziwa, to tej jej wartości nie podważą żadne nowe badania, które jedynie mogą ją potwierdzić, pogłębić i wzbogacić.

W niniejszym artykule chcemy poruszyć kilka spraw, które wydają się szczególnie ważne dla chrześcijańskiej koncepcji człowieka. W miarę naszych możliwości spróbujemy zwrócić uwagę na doświadczalne fakty, których interpretacja co najmniej może się dokonać poprzez odwołanie się do ujęć, przyjętych za prawdziwe w ramach filozofii chrześcijańskiej. Wszystko to jednak będzie bardzo cząstkowe i niepełne, może nawet chybi celu. Wtedy niech chociaż posłuży jako przypomnienie niektórych rozwiązań, charakterystycznych dla chrześcijańskiej teorii człowieka.

Zacznijmy więc od próby wydobycia niektórych choćby danych tego doświadczenia, które jest udziałem każdego z nas. W naszym punkcie wyjścia powinniśmy unikać wszelkich interpretacji i zapomnieć niejako o tym, co wiemy na temat człowieka z przekazów filozoficznych czy z nauk szczegółowych. Ideałem byłoby wnikliwe i uważne wejrzenie w siebie, wejrzenie głębokie, wielostronne i jak najbardziej sprawne, ale równocześnie „naiwne" i nieuprzedzone, nastawiające całą swą aktywność na odczytanie tego, co się nam

samym aktualnie objawia. Sytuacja nasza jest tu zresztą nie tylko wyjątkowa ale i jedyna w swoim rodzaju: podmiot i przedmiot poznania utożsamiają się ze sobą, co w praktyce nie ułatwia bynajmniej badań, ale radykalnie usuwa możliwość nieporozumień co do ich obiektu, a także wyklucza konieczność ewentualnych poprawek, których musimy dokonywać gdy trzeba nam się liczyć z czynnikiem różnorodnych, nie tylko zresztą podmiotowych, uwarunkowań, wywierających kiedy indziej zawsze swój wpływ na przebieg doświadczenia.

Okaże się zresztą, że dane, na które chcemy tu zwrócić uwagę, są właściwie niesłychanie banalne, tak banalne, że normalnie w ogóle nie zdajemy sobie z nich sprawy i nie spodziewamy się, by mogły mieć jakiekolwiek naukowe znaczenie. Tymczasem jednak filozofia czerpie swe soki najczęściej z refleksji nad tym, co skądinąd wydaje się najzupełniej oczywiste. U jej początków leży zdziwienie, które najbardziej płodne okazuje się wtedy, gdy rodzi się w obliczu „oczywistości" i banału. Gdyby zdziwienie zostało podniesione do rangi cnót intelektualnych, trzeba by je uznać za cnotę najpierwszą filozofa. Oczywiście pod warunkiem, że byłoby zdziwieniem absolutnie autentycznym...

Tym, co nam dane w sposób najbardziej pierwotny, jest przeświadczenie o własnym istnieniu. Być człowiekiem, to znaczy także po prostu b y ć, przeżywać swe istnienie, równocześnie trwać i stawać się, pozostawać sobą i nieustannie się zmieniać. Przeświadczenie o istnieniu mnie jako tego oto człowieka jest tak oczywiste i pierwotne, że nie potrzebuję żadnej refleksji, by je wykryć, choć w praktyce — z uwagi na jego oczywistość właśnie — muszę się zastanowić, aby je sobie uświadomić. Ale wtedy patrzę już na nie z innego niejako piętra, czyniąc je przedmiotem refleksyjnego aktu poznania, przez co zatracam już tę szczególną bezpośredniość, z jaką we wszelkich przeżyciach jest mi ono dane. Słynne *cogito* kartezjańskie stanowi w gruncie rzeczy odwrócenie naturalnego porządku; odpowiedź na tej drodze uzyskana jest niewątpliwie prawdziwa, ale — ujęta w aspekcie czystego doświadczenia — ujawnia to, co pierwotne poprzez to, co w gruncie rzeczy jest wtórne.[2]

Gdy uświadamiam sobie to, że jestem, odkrywam równocześnie szczególny charakter swego sposobu bycia. Jestem — a więc jestem stale ten sam, od chwili początków mego świadomego życia aż do tego momentu, który właśnie przeżywam. A równocześnie to samo „jestem" każe mi patrzeć na mnie jako na ciągły, nie-

[2] Zwrócił na to uwagę m. in. B. Suchodolski, w artykule *O wielorakości życia człowieka*, „Znak", 12, 1948, s. 417.

przerwany proces zmian, którym podlegałem i podlegam, proces nieustannego stawania się, którego kresu nie jestem w stanie przewidzieć.

Oto zaczynam myśleć o charakterze swego istnienie. A więc w ogóle myślę. To jest znowu szczególny sposób mojego bycia: myślenie i chcenie — bo właśnie zdaję sobie sprawę, że chcę myśleć i że gdy zechcę będę mógł myślenie nad tym zakończyć i zabrać się do czegoś innego. Równocześnie ujawnia mi się i rozjaśnia fakt, że to ja myślę i chcę, że myślenie i chcenie, które aktualnie przeżywam, są moje i należą do mnie. A więc ja jestem źródłem tych aktów, z czego wynika dalej, że w ogóle ich źródło istnieje. Utożsamiam z nim siebie, utożsamiam z nim to, w czym teraz dopatruję się mojego „ja", które w tych aktach się tylko częściowo przejawia. W następnych, coraz głębszych wglądach, mógłbym podjąć próbę wydobywania na jaw coraz to nowych stron mojego „ja", próbę, której zresztą nieustannie towarzyszy przekonanie, że nigdy nie poznam się do końca. Tymczasem zwracam uwagę na jedność, która mi się objawia jako własność przynależna do istoty „ja". Mimo wielości ujęć i sposobów podejścia, mimo wielości wypływających zeń aktów, doświadczam swego „ja" jako absolutnej jedności. Z kolei zwracam uwagę na jeszcze jeden fakt: mówienie o moim „ja" odczuwam jako niewłaściwe, powinieniem mówić o nim zawsze w pierwszej osobie, a więc nie o nim, lecz o mnie. Teraz okazuje się, że to co jest mną, mogę rozszerzać dalej. Oto mną jest także moje ciało, choć o nim mogę z większą słusznością mówić, że jest moje, niż że jest mną.[3] Rozszerzenie tego, co doświadczam jako „ja", uznaję za słuszne i niesłuszne równocześnie. Istota mnie samego pozostaje w owym pierwotnym „ja", które przejawiać się może zarówno w aktach cielesnych jak i niecielesnych. Zwrócenie uwagi na ciało upoważniło mnie do ich rozróżnienia. Tym niemniej nie byłoby mnie bez ciała i nie potrafię sobie wyobrazić takiego stanu rzeczy. Jestem także ciałem, które objęte jest całkowicie jednością mnie samego. Gdy przedstawiam się komuś i wymieniam swoje nazwisko, przedstawiam się cały: jestem tym a tym, tak a tak myślącym, z taką a taką głową, nogami, dłonią, którą podaję, choć równocześnie mam świadomość tego, że naprawdę cały nigdy drugiemu przedstawić się nie zdołam.

Zetknięcie się z drugim człowiekiem prowadzi nie tylko do poznania kogoś innego, ale staje się też okazją wzbogacającą mnie

---

[3] Przeciwstawienie *bycia* i *posiadania* stało się jednym z głównych tematów rozważań nad istotą człowieka, prowadzonych przez G. Marcela. Por. *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1962, m. in. s. 159 i n. a zwłaszcza r. II — „Zarys fenomenologii posiadania".

samego. Teraz dopiero mogę doświadczyć w pełni, że jestem inny. A dalej, że jestem zawsze zamknięty, choćbym nie wiem jak pragnął się otworzyć. To rzutuje także na moje stosunki z ludźmi. Jestem jednym z nich i jestem jak każdy z nich, a równocześnie jestem całkowicie od każdego z nich różny. Ale wchodzę z nimi w różne stosunki — poznaję, kocham lub nienawidzę. Otwiera się nowe pole doświadczeń: doświadczenie bycia wśród ludzi. I doświadczenie potrzeby, czy wręcz konieczności tego stanu.

Ale żyję nie tylko wśród ludzi i nie tylko z nimi wchodzę w kontakty. Odczuwam jakąś więź i z tym, co poza ludźmi jest w świecie, choć równocześnie doświadczam, że odrębność między tymi różnymi przedmiotami a mną jest głębsza i że wzrasta zgodnie z pewnym porządkiem, który wśród nich wykrywam. Stwierdzam pokrewieństwo i równocześnie brak pokrewieństwa, możliwość szczególnego kontaktu, a równocześnie coraz dalej idące jego ograniczenie. To doświadczenie, analogicznie jak przedtem doświadczenie płynące z faktu zetknięcia się z innymi ludźmi, znowu wzbogaca mnie o nowe aspekty poznania siebie. Refleksja skierowana na różnicę zachodzącą między mną, a tym wszystkim, co nie dzieli ze mną faktu bycia człowiekiem, pozwala mi wykryć m. in. pewien charakter samego sposobu mego istnienia, charakter, którego nie potrafię dopatrzeć się w czymś innym. Wszystko, co jest dookoła mnie, jest wobec mnie zewnętrzne, jest właśnie „dookoła", podczas gdy ja sam nie otaczam niczego i zawsze stanowię jak gdyby centrum układu, do którego wszystko odnoszę. Wiem oczywiście, że wszystko to istnieje także swoim własnym bytem, jest „w sobie", ale już przez sam fakt, że jest przeze mnie poznawane, istnieje także „dla mnie". Tymczasem moja własna sytuacja jest inna: nie jestem dla tego co mnie otacza, lecz jestem przede wszystkim „dla siebie". Równocześnie wiem, że mogę ten stan przekroczyć, że mogę niejako wyjść poza siebie i stać się także dla czegoś innego, w szczególności dla *kogoś* innego. Ale pozostanę sobą tylko wtedy, gdy to uczynię w sposób całkowicie dobrowolny; wszelką próbę zmuszania mnie do tego przez czynniki zewnętrzne odczułbym jako niebezpieczeństwo i gwałt zadany memu właściwemu sposobowi bycia.

Z tymi wszystkimi przeżyciami idzie w parze jeszcze jedno, może bardziej pierwotne, a na pewno bardziej od tamtych „syntetyczne": doświadczenie bycia w świecie. Jestem i żyję w warunkach świata, który mnie otacza i determinuje, choć determinuje tylko częściowo, zostawiając szerokie pole dla mego własnego wyboru i decyzji. Niemniej zawsze jestem poddany czasowi i przestrzeni, zawsze muszę znajdować się w określonym miejscu i zawsze żyć w chwili, która nieuchronnie mija. Wszystko to, wraz z nie-

skończoną ilością innych warunków, z których nie jestem nawet w stanie zdać sobie sprawy, należy do mej „kondycji ludzkiej" wyznaczając równocześnie zakres mych doświadczeń, zachowań się, przeżyć. I wszystko to staje się źródłem pytań, na które chcę znaleźć odpowiedzi.

Przedstawiony tu opis doświadczeń właściwych człowiekowi jest oczywiście niezmiernie szkicowy i niewyczerpujący. Ale już on stać się może punktem wyjścia dla postawienia problemów, którymi chcemy się zająć w dalszym ciągu artykułu. Aby zachować w tym jakiś porządek, podzielimy je na te, które wiążą się bardziej ze strukturą człowieka w jej aspekcie statycznym oraz na te, które dotyczą ściśle jego strony dynamicznej. Rozróżnienie to ma charakter jedynie roboczy i porządkujący, naprawdę bowiem wszystko w człowieku jest w istocie dynamiczne. Może lepiej byłoby mówić o aspekcie esencjalnym i egzystencjalnym, ale i wobec takiego podziału można wysunąć zastrzeżenia. Zostańmy więc przy pierwszej propozycji terminologicznej, mając nadzieję, że rozważania następnych części pracy wyjaśnią same, o jaką różnicę akcentów tu chodzi.

II. STRUKTURA CZŁOWIEKA — ASPEKT STATYCZNY

1. „ANIMAL RATIONALE"

Jednym z istotnych rysów doświadczenia człowieka, na które zwróciliśmy poprzednio uwagę, jest przeświadczenie o byciu istotą cielesną i niecielesną równocześnie. Doświadczenie to pozwala na sformułowanie twierdzenia, że człowiek jest istotą psychofizyczną lub że posiada duszę i ciało. Ale musimy zdać sobie sprawę, że te ostatnie sformułowania wykraczają poza porządek doświadczalno-fenomenologiczny i należą już do metafizyki człowieka, przy czym, aby przejście to było uzasadnione, wymagane są dodatkowe założenia, stwierdzające m. in., iż dane doświadczenia (wraz z żywionymi przez człowieka przeświadczeniami) odpowiadają faktycznemu stanowi rzeczy, tzn. że są obiektywnie prawdziwe. Sprawa ta nastręcza szereg trudności natury epistemologicznej i metodologicznej. Niestety nie możemy się tutaj nimi zajmować, będziemy się natomiast zachowywali tak, jak gdyby wszystkie wchodzące w grę kwestie zostały rozstrzygnięte pozytywnie.

Dodatkowa trudność wiąże się ze sformułowaniem głoszącym, że człowiek posiada duszę i ciało. Stan posiadania czegoś zakłada, że istnieje nie tylko to, co jest posiadane, ale i podmiot, który to coś ma. Gdyby więc sformułowanie powyższe brać dosłownie, trzeba by przyjąć, że istnieje podmiot, któremu przypisujemy po-

siadanie duszy i ciała, a który z konieczności musi różnić się od jednego i drugiego. Można by przypuścić, że takim podmiotem jest zhipostazowane „ja", albo jakiś inny czynnik „trzeci", o którym zresztą wspominały niektóre systemy filozoficzne późnej starożytności, wyróżniając w człowieku ciało, duszę i ducha. Wydaje się jednak, że tego rodzaju spekulacja nie jest uprawniona z punktu widzenia pierwotnego widzenia człowieka. Przeżywamy siebie nie tyle jako posiadający duszę i ciało, ile raczej jako istniejący duchowo i cieleśnie. Jeśli mówimy tu o posiadaniu, to chyba w takim sensie, w jakim np. całość „posiada" części. Ale i to jest tylko pewne przybliżenie, którego adekwatnie nie da się odnieść do człowieka, gdzie sam charakter jego struktury wyklucza możliwość zachodzenia relacji typu całość—część, a w konsekwencji wyklucza posługiwanie się tego rodzaju terminologią.

Zasadniczy problem dotyczący faktu psychofizycznej struktury człowieka polega na znalezieniu właściwej teorii, która, biorąc pod uwagę istotne cechy tego, co psychiczne i tego, co fizyczne, potrafiłaby wytłumaczyć sposób powiązania tych cech w jednym indywiduum — człowieku. Punktem wyjścia jest tu oczywiście zgoda na to, że w człowieku istotnie zachodzi zespolenie dwóch tak heterogenicznych czynników. Fakt ten jest przez większość kierunków filozoficznych aprobowany (z wyjątkiem skrajnego materializmu mechanistycznego czy fizjologicznego oraz skrajnego idealizmu spirytualistycznego), choć niektóre z nich z góry przesądzają pochodny sposób istnienia jednego z tych czynników wobec drugiego. Dla przykładu można tu wymienić materializm dialektyczny, który, nie przecząc różnicy między materią a tzw. świadomością, stwierdza jednak jej pochodność i zależność od odpowiednich procesów materialnych.

Pierwsze rozwiązanie, jakie — historycznie rzecz biorąc — zafascynowało myśl chrześcijańską, wyrastało z tradycji platońskiej. Człowiek jest duszą, która tylko przypadkowo znalazła się w ciele, stanowiącym ograniczenie jej natury i uniemożliwiającym, a przynajmniej utrudniającym spełnienie jej właściwych funkcji. Wszystkie niedoskonałości i cierpienia człowieka płyną z jego cielesności, toteż naczelnym jego zadaniem jest jak najprędzej wyzwolić się z ciała i zacząć życie czysto duchowe, gwarantujące szczęście niezamącone żadnymi ograniczeniami.[4]

Koncepcję platońską porównuje się często z rozwiązaniem, jakie zaproponował Kartezjusz. I on utożsamił człowieka z duszą, którą

[4] Por. S. Swieżawski, *Homo Platonicus w wiekach średnich* „Roczniki filozoficzne", II, Lublin 1949/50, s. 251—297.

obdarzył całkowitą samodzielnością. Ale równocześnie też usamodzielnił ludzkie ciało. Człowiek żyjący w świecie to istota złożona z dwóch substancji, równie autonomicznych, choć nie tak samo doskonałych. [5] Jak bardzo to rozwiązanie było nieprzekonywające może świadczyć dalszy rozwój myśli, które nawiązały do kartezjańskiego punktu wyjścia, a doszły do trzech skrajnych rozstrzygnięć: materialistycznego w filozofii De La Mettrie'go (człowiek jest bytem wyłącznie materialnym, zdeterminowanym w całości mechanistycznymi prawami), idealistycznego u Berkeley'a (realna jest tylko substancja duchowa, a tzw. przedmioty materialne — w tym także ciało ludzkie — mają charakter bytów intencjonalnych, ich *esse* równa się *percipi*) i monistycznego u Spinozy (myślenie i rozciągłość są atrybutami jednej jedynej substancji).

Od wszystkich tych koncepcji różni się stanowisko, które w oparciu o system Arystotelesa wypracował św. Tomasz z Akwinu. Przede wszystkim przeciwstawił się on rozwiązaniu platońskiemu, które było nie tylko niezgodne z doświadczeniem, ale w praktyce — mimo wielu przedsięwziętych prób — nie dało się do końca pogodzić z dogmatem o Wcieleniu, a zwłaszcza z dogmatem o zmartwychwstaniu ciał. Odrzucił też Tomasz wypracowaną przez tradycję augustyńską teorię o wielości form (dusz) w człowieku, bo prowadziła ona do nieuchronnego rozbicia psychofizycznej jedności ludzkiego indywiduum.

Człowiek jest jednością psychofizyczną, której strukturę wyznacza istnienie w nim jednej formy substancjalnej — duszy, konstytuującej absolutnie wszystkie jego funkcje. Naczelną władzą duszy ludzkiej, stanowiącą o tym, że jest ona właśnie ludzką, jest oczywiście umysł, obok niego jednak dysponuje ona wszystkimi władzami, które są właściwe człowiekowi.

„Musimy w sposób konieczny powiedzieć, że intelekt będący zasadą działalności umysłowej jest forma ciała ludzkiego. Zasada bowiem, poprzez którą dany byt bezpośrednio wykonywa działanie, jest formą tego bytu, któremu przypisuje się tę działalność. (...) Jest zaś oczywiste, że tym, przez co bezpośrednio ciało żyje, jest dusza. Życie zaś przejawia się w rozmaitych działalnościach na rozmaitych stopniach (hierarchii) istot żyjących i dusza jest tym, przez co przede wszystkim wykonywamy każdą z tych czynności życiowych; przede wszystkim bowiem przez duszę zużytkowujemy pokarmy, odbieramy wrażenia zmysłowe i poruszamy się w przestrzeni; podobnie też przede wszystkim (przez duszę) poznajemy umysłowo. Ten więc pierwiastek, którym przede wszystkim pozna-

---

[5] Por. S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, w: *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 217—269.

jemy umysłowo, czy nazwiemy go intelektem, czy duszą obdarzoną umysłem, jest formą ciała. Oto dowód, który Arystoteles przeprowadza w 2 księdze *O duszy*." [6]

Stanowisko św. Tomasza zostało już wielostronnie wyjaśnione w literaturze i jest na ogół dobrze znane, toteż nie ma tu potrzeby jego dokładniejszego referowania. [7] Wydaje się natomiast, że warto zwrócić uwagę na kilka spraw szczegółowych, które z koncepcją św. Tomasza się wiążą.

Z tego, że dusza ludzka jest jedną i jedyną formą substancjalną materii, która dzięki niej właśnie staje się c i a ł e m człowieka, płyną niezwykle doniosłe konsekwencje zarówno teoretyczne jak i praktyczne. I tylko głęboko zakorzenionym w naszej umysłowości tendencjom platońskim możemy przypisać to, że tak rzadko z konsekwencji tych zdajemy sobie w pełni sprawę. Jakże często — myśląc o duszy, jej wartości i jej godności, a zwłaszcza o jej nieśmiertelności, odruchowo przeciwstawiamy ją ciału, które wydaje się nie tylko jakieś niższe, ale wręcz godne pogardy. Tymczasem z punktu widzenia chrześcijańskiej koncepcji człowieka takie zapatrywanie jest najzupełniej fałszywe. Nie wspominając już nawet o tym, że materia, jako twór Boga, jest także czymś po prostu dobrym, winniśmy przynajmniej pamiętać, że i ciało zostało objęte obietnicą nieśmiertelności — po zmartwychwstaniu. Poza tym zaś, jeśli dusza — jedyna forma substancjalna człowieka, konstytuuje byt ludzki aż do ostatnich, elementarnych jego własności i funkcji (do tych, które nazywamy biochemicznymi i molekularnymi włącznie), to wynika z tego, że wszystko, co cielesne, jest w gruncie rzeczy także duchowe, a przeciwstawienie ciało — dusza miałoby sens tylko i wyłącznie wtedy, gdyby przez ciało rozumieć czystą (nawet nie fizyczną) materię, tzw. *materia prima*. Tymczasem zależność wzajemna pierwiastka duchowego (formy) i materialnego w człowieku jest tak ścisła, że choć obydwa są realnie różne między sobą, nie potrafimy — wychodząc z doświadczenia całości ludzkiego *compositum* — wskazać gdzie „kończy się" jeden a „zaczyna" drugi. Dusza konstytuuje całość ludzkiego bytu, równocześnie jednak, tak jak jest to nam dane w doświadczeniu, we wszystkich swych funkcjach związana jest z materią, nawet jeśli sposób tego związania nie jest dla wszystkich jej władz jednakowo konieczny.

---

[6] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa teologiczna*, I, 76, 1; cyt. wg przekładu S. S w i e ż a w s k i e g o, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956.

[7] Por. wstępy i objaśnienia S. Swieżawskiego do kwestyj 75—78 *Traktatu o człowieku* (jw.), a także: E. G i l s o n, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, cz. II, rozdz. IV; tenże: *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, r. IX i X; E. L. M a s c a l l, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, przeł. H. Bednarski i S. Zalewski, Warszawa 1962, rozdz. II.

Zwróćmy uwagę na dwie konsekwencje praktyczne takiego stanu rzeczy. Jedna z nich dotyczy rozwoju i kształtowania człowieka. Jeśli człowiek stanowi jedność, zagwarantowaną wskazaną wyżej jednością jego formy substancjalnej — duszy, to pełny jego rozwój nie powinien ograniczać się do uprawiania jednych jego funkcji i władz kosztem innych, lecz powinien dotyczyć harmonijnie całości jego bytu. To twierdzenie trzeba będzie za chwilę nieco zmodyfikować, jest także rzeczą niewątpliwą, że nie wszystkie władze, w które wyposażony jest człowiek, znajdują u wszystkich ludzi jednakowe możliwości rozwoju. Ale renesansowa koncepcja człowieka, postulująca jego wszechstronny rozwój fizyczny, umysłowy i moralny, jest na pewno bliższa myśli św. Tomasza niż teorie głoszące konieczność wyniszczania się i pogardę dla tego, co w nas „ziemskie", by w ten sposób doprowadzić do doskonałości to, co w nas „duchowe".

Z drugiej strony — i to jest właśnie następna konsekwencja, o której chcemy tu wspomnieć — nie ulega wątpliwości, że dla właściwego rozwoju człowieka potrzebna jest umiejętność dokonywania wyboru, że zachodzi konieczność ograniczeń a nawet cięć, jednym słowem: konieczność ascezy. Ale cała ta praca nie miałaby żadnego sensu i nie gwarantowałaby żadnych rezultatów, gdyby człowiek nie był taką jednością, jaką jest naprawdę. Cóż warta byłaby asceza, skierowana wyłącznie na ograniczanie wpływów „cielesności", jeśli ta byłaby tylko przygodnie, przypadkowo i nieistotnie związana w człowieku z duszą? Tymczasem źródłem zła nie jest bynajmniej materia, lecz właśnie władze najczyściej duchowe: rozum i wola. Grzech jest grzechem tylko wtedy, gdy dokonany jest świadomie i dobrowolnie. Toteż prawdziwa asceza skierowana być może tylko ku duszy, a jeśli jednym z jej środków jest umartwienie ciała, to właśnie o tyle tylko, o ile jest ono „duchowe" i przez to związane z pozostałymi funkcjami duszy, na które wywiera swój wpływ [8].

Czy jednak, wobec takiego stanu rzeczy, nie możemy mówić o żadnej hierarchii funkcji i władz, jakie przejawiają się w ludzkim *compositum?* Powiedzmy od razu, że istotnie wykluczona zostaje ich hierarchia, która miałaby być ufundowana na wielości dusz-form, albo na przeciwstawieniu tego, co cielesne i materialne

[8] O tym, że takie właśnie rozwiązanie tej sprawy jest najbardziej zgodne z myślą chrześcijańską, niech świadczą słowa św. Pawła (*Ef.* 6, 12): „Bo nie z »ciałem i krwią« staczamy bój, lecz z mocami i potęgami, ponurymi władcami tego świata, ze złymi duchami, które unoszą się w przestworzach". Por. także *Ef.* 5, 29: „Nikt nigdy nie miał w nienawiści własnego ciała, lecz karmi je i otacza troskliwą opieką". Cyt. wg przekładu ks. S. Kowalskiego, Warszawa 1957.

(„samych w sobie") temu, co czysto duchowe. Hierarchia istnieje ale oparta jest na zupełnie innych podstawach. Pierwsza z nich jest natury ontologicznej, druga — aksjologicznej.

Materia i forma pozostają do siebie w stosunku analogicznym do relacji aktu i możności. Metafizyczna teoria tej relacji stwierdza m. in., że możność jest „czynnikiem" determinującym akt, który o tyle, o ile jest związany z możnością, ulega określonym ograniczeniom. Obydwa te czynniki są konieczne w każdym bycie, który nie jest Bogiem (tzn. Czystym Aktem), ale ponieważ każdy byt zawdzięcza w każdym porządku swą bytowość aktowi (ostatecznie chodzi tu o akt istnienia), każdy jest i staje się bytem tym bardziej, im bardziej dominuje w nim akt. Jeśli więc w ludzkim *compositum* są władze, które przejawiają „czystszą" naturę aktu niż możności, to przez to samo są one bardziej doskonałe i hierarchicznie wyższe od tych, które podlegają ograniczeniom silniejszym i bardziej koniecznym. Tę samą myśl przedstawić można odwołując się do pojęć wolności i konieczności: im bardziej coś jest wolne, tym mniej ograniczone i poddane prawom konieczności, jeśli zaś wolność jest doskonałością, to to, co wolne, stoi hierarchicznie wyżej niż to, co zdeterminowane koniecznością. Widzenie nie może obejść się bez materialnego organu wzroku — oka, podczas gdy myśl i wolność wyboru żyją tak długo, jak długo istnieje nie tylko człowiek, ale nawet sama jego dusza.

Te ostatnie stwierdzenia przenoszą nas na grunt aksjologii, która daje drugie oparcie dla uzasadnienia hierarchii władz w człowieku. Aspekt ten został odkryty już przez Arystotelesa, ale wykorzystano go bardziej na terenie etyki niż w dziedzinie filozoficznej antropologii. Chodzi nam o arystotelesowskie rozważania na temat dóbr pojętych jako cele. Od sprecyzowania tej właśnie sprawy — sprawy teleologicznego charakteru dobra, zaczyna się się *Etyka Nikomachejska*. I choć fragment ten dobrze jest znany, niech będzie wolno go przypomnieć, by zastosować zawarte w nim myśli do interesującego nas zagadnienia.

„Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne; jedne z nich bowiem są czynnościami, inne jakimiś odrębnymi od nich wytworami. Owóż, gdziekolwiek celem jest coś odrębnego od działania, wszędzie tam wytwory posiadają z natury swej większą wartość aniżeli (odnośne) czynności. (...)

Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia

ze względu na coś innego (...), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym"[9].

Gdybyśmy przyjęli nawet wyłącznie naturalistyczny punkt widzenia, że elementarnym celem człowieka jest utrzymanie się przy życiu, to już z uwagi na to mielibyśmy podstawę do ustalenia hierarchii naszych władz. Instancją decydującą ostatecznie o środkach wiodących do tego celu jest przecież rozum i związana z nim wola. Ale sprawa ta nabiera pełnego wymiaru dopiero wówczas, gdy za naczelny cel ludzkiego życia, a równocześnie za naczelną wartość tego życia uznamy — zgodnie z Arystotelesem — szczęście. Wtedy okaże się, że wartości, ku którym skierowują się poszczególne władze człowieka, są tylko środkami do uzyskania szczęścia, które dostrzeżone i realizowane może być w pełni tylko poprzez intelekt i wolę. Wartość szczęścia spełnia równocześnie i ten postulat, by była różna od czynności, która do niego, jako do swego celu zmierza. W ostatecznym więc rachunku życie ludzkie posiada wartość o tyle i o tyle wartościowe są działania ludzkich władz, o ile służą realizacji owej wartości najwyższej. Bycie w świecie, utrzymanie się przy życiu, pożądania naturalne itp., co najmniej mogą być potraktowane jako środki prowadzące do tego celu, przy czym, ze względu na ten cel właśnie, mogą być podporządkowane jedne drugim. Kierunek podporządkowania wyznaczony jest natomiast wzrastającym bogactwem wartości, ku którym poszczególne funkcje człowieka zmierzają.

Zwróćmy — dla przykładu — uwagę na porządek poznawczy. Każdy zmysł poznaje określony zakres „obiektów" i niewątpliwie wynik jego poznawania jest sam w sobie wartościowy. Ale wartość poznawcza poznań zmysłowych jest zawsze niepełna, bo opiera się na cząstkowych wynikach, które mogą i powinny być podporządkowane dalszym operacjom poznawczym, zdolnym do uzyskania wyników bardziej wartościowych i pełnych. Okazuje się, że wartość nadrzędna, której podporządkowane są szczegółowe wartości poznawcze, konstytuuje się w oparciu o działalność władz intelektualnych człowieka, dających, w granicach zakreślonych ludzkimi możliwościami, poznanie najgłębsze i najbardziej wszechstronne. I tą właśnie drogą możemy dojść także do uznania wyższości władz czysto duchowych nad władzami materialno-duchowymi człowieka.

[9] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Ks. I, 1094 a, 1—25, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956.

2. PROBLEM JEDNOSTKOWIENIA

Obok pierwotnego przeświadczenia o duchowo-materialnym charakterze naszego istnienia, co najmniej równie silne jest przeświadczenie o naszej wewnętrznej jedności i odrębności wobec każdego innego bytu spotkanego w świecie. Poczucie tej jednostkowej, indywidualnej odrębności występuje także — a może nawet przede wszystkim — w obliczu drugiego człowieka. Z jednej strony wyraźnie odczuwamy, że w gruncie rzeczy jesteśmy „tacy sami": przeświadczenie o tym, że obaj jesteśmy ludźmi, jest tu najbardziej podstawowe i pierwotne. A jednak z drugiej strony — mimo stwierdzenia „takożsamości" naszych istotnych cech i przynależności do tego samego „gatunku" — doświadczamy radykalnej różnicy, jaka między nami zachodzi. Każdy z nas jest indywidualną „jednostką", ściśle odgraniczoną, „własną", zamkniętą w sobie.

Dochodzimy tu do jednego z najtrudniejszych i w dalszym ciągu najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących istoty człowieka: do problemu jednostkowienia [10]. Problem ten dotyczy nie tylko człowieka lecz domaga się rozwiązania leżącego u podstaw teorii wszelkiego bytu indywidualnego, teorii tłumaczącej ostatecznie pluralizm rzeczywistości. Jednakże w wypadku człowieka nabiera on szczególnej ostrości: elementarne doświadczenie człowieka-osoby wskazuje na jego absolutną niepowtarzalność, której przeżycie należy do najbardziej istotnych danych naszej świadomości. Zresztą, gdy w grę wchodzimy my sami, nasza niepowtarzalna i jedyna osobowość, wartość, godność, niepokoimy się znacznie bardziej, niż zastanawiając się na przykład nad rozwiązaniem pytania, dlaczego nie znajdzie się dwóch identycznych liści na wszystkich drzewach świata.

Istnieje szereg prób rozwiązania problemu jednostkowienia, z których dwie uchodzą za najbardziej klasyczne: tomistyczna, odwołująca się do tzw. materii określonej ilościowo (*materia quantitate signata*) oraz szkotystyczna, tłumacząca jednostkowość poprzez przyjęcie ostatecznego zdeterminowania formalnego — tzw. *haecceitas*. Oba te stanowiska, tak, jak się przedstawiają w kontekście systemów, które je warunkują, nie dadzą się nawzajem pogodzić. Ale spróbujmy raz jeszcze przyjrzeć się samemu problemowi, by przynajmniej zrozumieć, na czym polegają trudności jego rozwiązania.

---

[10] Problem ten doczekał się wielkiej ilości rozwiązań i obfitej literatury na ich temat. W polskiej literaturze tomistycznej najważniejsze są dwie prace: S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd filozoficzny", r. 44, 1948, nr 1—3, s. 131—191, oraz A. M. Krąpiec, *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych*, „Roczniki filozoficzne", t. VI, z. 1, 1958, s.97—148.

Pierwsza rzecz, którą musimy sobie uświadomić, to fakt, że w doświadczeniu dane są nam jednostkowe przedmioty — konkrety i że one właśnie stanowią punkt wyjścia dla prób naszych wyjaśnień. Przystępując do ich analizy w świetle przyjętych założeń, wydobywających ich różne „składniki” i złożenia, nie wolno nam zapominać, że składniki te są zawsze z sobą nierozdzielnie „zrośnięte”, że bez żadnego z nich konkret nie byłby konkretem, a gdy wymieniamy je po kolei, to nie znaczy, że odwzorowujemy w jakimkolwiek sensie proces czasowego powstawania badanego przedmiotu, który od początku do kresu swego realnego istnienia zawiera je wszystkie w sobie — tak długo, jak długo w ogóle jest.

Badając byt materialny (a także materialno-duchowy) w aspekcie esencjalnym, filozofia tomistyczna wyróżnia jego złożenie z materii i formy. Forma jest tym, co nadaje bytowi jego cechy istotne, stanowiące o tym, że jest on tym (a ściślej tym „co”) jest. Ale cechy te są wspólne wszystkim przedmiotom należącym do danego gatunku i wszystkim przysługują w sposób całkowicie jednoznaczny: Piotr jest w takim samym sensie człowiekiem jak Jan, a Fafik w takim samym sensie psem jak Azor. Zachodzi teraz pytanie, jak to się dzieje, że ta sama forma gatunkowa realizuje się w ogóle w różnych jednostkach, że — innymi słowy — nie bytuje „sama w sobie” lecz zawsze w konkretach, że nie wyczerpuje się w jednym bycie, w którym realizowałaby się w jeden i tylko jeden sposób? I pytanie drugie: dlaczego, mimo posiadania takiej samej formy gatunkowej, byty należące do tego samego gatunku są przecież istotnie różne w swych cechach indywidualnych? W pierwszym pytaniu mamy więc problem jednostkowienia, w drugim — problem jednostkowości czy indywidualności bytu [11].

Odpowiedź na pierwsze pytanie musi zawierać dwa stwierdzenia: 1° sama forma gatunkowa jest tego rodzaju, że nie może bytować inaczej jak tylko w różnych konkretach, 2° racją jej aktualnego ujednostkowienia jest materia pierwsza, która z kolei zdolna jest do „przyjęcia” tylko i wyłącznie indywidualnych form. Tę szczególną „zdolność” materii ma się na względzie mówiąc o niej, że jest *quantitate signata*. Znowu, by nie było nieporozumień, wyjaśnijmy, że owej zdolności przyjmowania form nie należy rozumieć w taki sposób, jak gdyby mogła istnieć materia tych form pozbawiona: przed oczami niechaj stoi ciągle „gotowy”, złożony konkret, którego „elementy”, aktualnie powiązane z sobą i od siebie nierozdzielne, próbujemy poddać analizie.

Powiązanie materii „ujednostkowiającej” z formą — ogólną

11 Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, wyd. cyt., s. 202.

i wspólną dla wszystkich jednostek danego gatunku, nie tłumaczy jednak indywidualności bytu. Forma gatunkowa jest wszędzie taka sama, materia zaś nie posiada z siebie żadnych indywidualnych zróżnicowań, toteż byty powstałe w wyniku połączenia tak pojętych „elementów" byłyby różne jedynie numerycznie, z dodaniem ewentualnych zróżnicowań przypadłościowych, które by się mogły do nich dołączyć, znajdując w nich substancjalny fundament. Co więcej, nie można by o nich nawet powiedzieć, że są bytami, bo byłyby wyłącznie istotami, których istnienie, zwłaszcza istnienie realne, pozostawałoby pod znakiem zapytania. Tu właśnie dochodzimy do sprawy najważniejszej: przedmiot realny, konkret, od którego wyszliśmy w naszej analizie, jest konkretem w pełnym tego słowa znaczeniu dlatego, że istnieje. Okazuje się także, że właśnie akt istnienia jest najgłębszym i ostatecznym fundamentem jednostkowości i indywidualności bytów [12].

Pojęcie istnienia — jeśli w ogóle wolno mówić o pojęciu czegoś, co ująć pojęciowo się nie da — jest analogiczne i to analogiczne w sensie analogii metafizycznej, domagającej się szczególnego, proporcjonalnego realizowania desygnatu owego „pojęcia" w rzeczy. Tak samo jak forma substancjalna rzeczy materialnej może realizować się tylko i wyłącznie jednostkowo, tak i istnienie realne może być tylko i wyłącznie istnieniem konkretu. Ale różnica polega na tym, że gdy forma przysługuje jednoznacznie przedmiotom tego samego gatunku, to akt istnienia jest w nich wszystkich analogiczny, przysługujący im niejako „proporcjonalnie" — przy czym proporcjonalność ta zawsze musi być wzięta pod uwagę, gdy chcemy owo istnienie wytłumaczyć. Zwykle się mówi, że — dla przykładu — tak się ma istnienie Jana do istoty Jana, jak istnienie Piotra do istoty Piotra. Czyli: Jan jest tak samo człowiekiem jak Piotr, ale istnienie Jana jest inne niż istnienie Piotra. Ponieważ zaś istnienie jest najbardziej podstawowym czy — w innym porządku — ostatecznym, a w każdym razie najważniejszym aktem rzeczy realnej, od niego zależą wszystkie inne „składniki" tej rzeczy, znajdujące się po prostu „w" jej bycie (czyli jej istnieniu). A w tym także materia i forma, która realizuje się w pełni o tyle, o ile właśnie jest, a więc o ile analogicznie (z racji charakteru samego istnienia) istnieje [13].

---

[12] Por. znamienne zdanie św. Tomasza, na które zwraca także uwagę E. Gilson (*Tomizm*, wyd. cyt. s. 269, przypis 10 i s. 279, przypis 36): *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Quest. disp. De anima*, qu. un., 1, ad 1.

[13] Zdaję sobie sprawę, że mówienie o analogiczności istnienia (a nie o analogiczności „pojęcia" istnienia czy samego terminu „istnienie") jest

Czy jednak nie zachodzi tu sprzeczność, skoro raz mówimy o jednoznaczności przysługiwania formy, z drugiej zaś o analogiczności jej istnienia? Otóż sprzeczność jest tylko pozorna, a wynika jedynie z niedoskonałości naszego sposobu poznawania rzeczy, które zawsze jest częściowe i aspektywne. W porządku metafizycznym każdy przedmiot realny (a tylko on jest przedmiotem metafizyki) jest, dzięki istnieniu, we wszystkich swych „złożeniach" analogiczny. W porządku poznawczym możemy wyróżnić jednak zarówno jego strukturę egzystencjalną, dającą się ująć jedynie przy pomocy pojęć analogicznych, jak i jego strukturę esencjalną, dającą się opisać całkowicie jednoznacznie i uchwycić w jednoznaczne, ale tylko częściowo oddające naturę przedmiotu definicje. Tu leży powód odróżnienia przez scholastyków dwóch pojęć charakteryzujących istotę rzeczy: pojęcia *quidditas*, odpowiadającego temu, co w rzeczy jest przedmiotem jednoznacznych definicji (odwołujących się do rodzaju i różnicy gatunkowej) i pojęcia istoty w sensie właściwym (*essentia*), która pojęta jest jako to, co jest aktualizowane przez akt istnienia. I to pojęcie istoty nie jest już właściwie jednoznaczne, lecz analogiczne: wchodzi przecież wraz z istnieniem w tę metafizyczną „całość", którą nazywamy bytem.

Zwrócenie uwagi na analogiczność istnienia (*esse*), przysługującego osobnikom tego samego gatunku, ma decydujące znaczenie dla właściwego zrozumienia problematyki jednostkowości. Jeśli wszystko, co jest, istnieje w tak „własny" sposób, że nie da się go określić jednoznacznie dla jestestw tego samego gatunku, odpada możliwość wyłącznie numerycznego czy akcydentalnego różnienia się poszczególnych indywiduów między sobą. W każdej jednostce zawiera się jakiś indywidualny moment egzystencjalny, który decyduje o tym, że podciąganie wszystkich do wspólnego, jednoznacznego mianownika staje się wykluczone. Jednoznaczna charakterystyka od strony *quidditas* jest słuszna, ale tak ogólnikowa, że nie jest w stanie dotrzeć do właściwej i „własnej" istoty (istniejącej!) opisywanej jednostki. Natomiast jej opis przy pomocy pojęć analogicznych jest zawsze niedokładny, niepełny, z góry bowiem zakłada coś nieuchwytnego dla naszej aparatury poznawczej. Analogia, oznaczająca rezygnację z jednoznaczności, oznacza równocześnie akceptację czegoś niepoznawalnego — ak-

---

pewnym skrótem, którego rozwiązanie wymagałoby odwołania się do teorii partycypacji. To zagadnienie jednak przekracza ramy naszych rozważań — i tak już chyba zbyt specjalnych — dopuszczalnych w tym artykule. Najlepszą i najobszerniejszą pracą poświęconą tej sprawie jest monografia C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961.

ceptację tajemnicy, kryjącej się w tym, co realne i ostatecznie indywidualne.

Ale z twierdzenia, że byty jednostkowe są w swej indywidualności niedostępne poznawczo dla nas, nie należy wyciągać wniosku, że w porządku ontycznym są one w jakiś sposób nieokreślone, czy „niewypełnione". Prawdziwe jest tu twierdzenie przeciwne: nawet jeśli istnieje pewnego rodzaju „wolność" rozwoju czy stawania się bytu, to jej fundamentem jest zawsze stan ostatecznie dopełniony, który podlegać może zmianie jedynie poprzez wymianę czy bogacenie jego aktualnych cech. To ostatnie zastrzeżenie jest szczególnie ważne w odniesieniu do bytu ludzkiego, w którym wolność należy do naczelnych konstytuant jego istoty.

Jaka jest jednak gwarancja tego całkowitego i niepowtarzalnego „wypełnienia" indywidualnego bytu? Św. Tomasz dopatruje się jej ostatecznie w ideach Bożych. W przeciwieństwie do Platona, który — jak wiadomo — widział w ideach hipostazy pojęć gatunkowych, Tomasz interpretuje je jako wzory bytów indywidualnych. W ten sposób każdy byt jednostkowy, jako jednostkowy właśnie, ma swą przyczynę wzorczą w umyśle Bożym, co równocześnie jest zasadą Opatrzności, obejmującej nie tylko świat jako całość, ale i — w sposób absolutnie indywidualny — wszystkie konkretne jednostki jakie w nim występują. *Nos autem ponimus Deus esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia — et ideo oportet nos singularium ponere ideas.* [14]

Tak pojęte idee można interpretować dwojako. Jeśli bierzemy pod uwagę konkretny byt jednostkowy, wówczas odpowiada mu jedna idea, obejmująca zarówno to, co w nim absolutnie i ostatecznie jednostkowe, jak i gatunkowe i rodzajowe. W idei Sokratesa więc zawiera się zarówno to, co odróżnia go od wszystkich innych ludzi, stanowiąc, że jest właśnie Sokratesem, jak i jego człowieczeństwo (gatunek) i zwierzęcość (rodzaj). Ale jeśli będziemy rozpatrywali Sokratesa w każdym z tych aspektów osobno, wówczas przyporządkowane mu zostaną trzy idee: ta, która odpowiada indywidualnej naturze Sokratesa, idea człowieczeństwa i idea natury zwierzęcej. [15]

---

[14] Św. Tomasz, *De Veritate*, 5, 8 c.

[15] *Ad secundum ergo dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non ditinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideas vel similitudines. De Veritate* 5, 8 ad 2.

Dochodzimy tu do sprawy, którą w całej ostrości dostrzegł Duns Szkot, a która związana jest z tak przekonywającą intuicją *haecceitas*. Mówiąc o tym, co decyduje, że Sokrates jest Sokratesem i co nawet stanowi realizację odrębnej idei szczegółowej, wyznaczającej momenty najbardziej ostatecznie indywidualne, odróżniające Sokratesa od każdego innego człowieka, trudno oprzeć się chęci nazwania całości tych momentów mianem „Socratitas". Wydaje się dalej, że taki zabieg nie pozostaje w sprzeczności z myślą św. Tomasza, pod warunkiem, że *haecceitas* nie pojmie się jako osobną formę, dodaną do formy substancjalnej bytu konkretnego, lecz że będzie się ją rozumiało jako jeszcze jedną determinację czy funkcję tej jednej jedynej formy substancjalnej, aktualizującej w całości byt jednostkowy, przy czym oczywiście i ta determinacja znajdowałaby swą pełną aktualizację w akcie istnienia. Forma nie tylko się ujednostkowia, ale i indywidualizuje w konkretnym bycie, będącym realizacją indywidualnej idei — myśli Boga. Wracając do samej *haecceitas* wypada dodać, że właśnie tak pojęta, jak to spróbowaliśmy wyżej naszkicować, pozwala zrozumieć zarówno ostateczne „wypełnienie" treściowe konkretu, jak i jego zasadniczą niepoznawalność z naszego, ludzkiego punktu widzenia.

3. POJĘCIE OSOBY

Persona est naturae rationalis individua substantia — osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury [16]. Tak głosi definicja wypracowana przez Boecjusza, przejęta następnie bez zastrzeżeń przez całą tradycyjną myśl chrześcijańską. I trudno dziwić się jej karierze: istotnie wyznacza ona ramy, dające się stale bogacić o nowe treści, jakimi stale pomnażamy naszą wiedzę o osobie ludzkiej.

Pojęcie osoby nie przeciwstawia się oczywiście pojęciu człowieka. Ale gdy to ostatnie wydobywa raczej cechy gatunkowe, a więc wspólne wszystkim ludziom, pojęcie osoby akcentuje głównie substancjalny i indywidualny charakter jednostki ludzkiej, będącej równocześnie podmiotem władz intelektualnych — rozumu i woli.

Mówiąc o osobie myślimy przede wszystkim o samoistnym podmiocie i źródle samorzutnych czynności. To właśnie przez rozmaite akty przejawia się nam osobowość człowieka, która poza tym jest dla nas całkowicie zakryta. Analizując siebie i starając się zrozu-

[16] Boecjusz, *De duabus naturis*, III; cyt. przez św. Tomasza w *Summie teol.* I, 29, 1 ad 1.

mieć innych, usiłujemy dotrzeć do tego, co musi się znajdować poza różnymi zachowaniami się, działaniami czy wręcz „maskami" człowieka, a w czym spodziewamy się wykryć niejako „jądro" jego osobowości, decydujące o jego najbardziej indywidualnym i niepowtarzalnym — najbardziej „własnym" charakterze. Oczywiście nie dzieje się to na sposób „zdejmowania" coraz to głębszych warstw, jak przy obieraniu cebuli; jeśli uciekać się do porównań, to lepszym będzie model fontanny, której strumienie ujawniają nam w pewien sposób źródło, z którego biją. Ale samo to źródło nigdy nie stanie się nam dostępne. Pozostanie ostatecznie „w sobie" i „dla siebie", przejawiając się tylko częściowo i zawsze niedokładnie. Osoba drugiego człowieka jest wobec nas nieprzenikliwa, żyjąca życiem, do którego nie mamy dostępu. To samo dzieje się zresztą także od strony każdego z nas: nigdy nie jesteśmy w stanie wyrazić się adekwatnie, choćby dlatego, że rytm naszego własnego przeżywania jest różny od rytmu kogokolwiek innego. Idealne zgranie, chociażby tylko szybkości myślenia dwóch ludzi jest absolutnie niemożliwe, a przecież i ono nie oznaczałoby jeszcze wzajemnego ich „przeniknięcia". Stojąc w obliczu drugiego człowieka stoimy zawsze przed tajemnicą. Możemy wiele się dowiedzieć o nim z tego, co sam nam objawi i wiele możemy się nauczyć, przebywając z nim w ciągu dostatecznie długiego okresu czasu — ale do końca nie poznamy go nigdy. Zamknięcie człowieka „w sobie" jest determinantą, z której nikt nie potrafi się wyzwolić.

To, co najbardziej nieprzeniknione i tajemnicze, jest oczywiście najbardziej indywidualne. A równocześnie, jako istotny czynnik bogactwa ludzkiej rzeczywistości, jest także najbardziej wartościowe. „Najwartościowsze bowiem w nas jest właśnie to, co nie podlega żadnym porównaniom, co jest niewspółmierne z niczym innym" [17]. Nie zawsze zdajemy sobie w pełni sprawę, na czym ta „inność" polega, ale wiemy, że ona właśnie należy do konstytutywnych cech naszego „ja". Równocześnie jednak wyraźnie sobie uświadamiamy, że to, co najbardziej nasze, nie jest naprawdę nasze, bo nie pochodzi od nas, lecz jest nam „dane". I to w dodatku dane niejako bez pytania nas o zgodę, czy chcemy być tacy a tacy, choć na gruncie tego „daru" zostało nam postawione zadanie rozwijania i kształtowania go — jak owym ewangelicznym sługom, którym wręczono talenty.

Gabriel Marcel, którego słowa zacytowaliśmy już przed chwilą, tak rozwija poruszoną tu myśl: „Aby to lepiej zrozumieć, trzeba tu wprowadzić niesłusznie zdyskredytowane pojęcie d a r u. Najlepsza cząstka mnie samego nie należy do mnie, nie jestem jej

[17] G. M a r c e l, *Homo Viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 17.

właścicielem, a jedynie depozytariuszem. Nie ma sensu, wyjąwszy dziedzinę metafizyki, ... dochodzić pochodzenia tych darów. Najważniejszym natomiast zadaniem jest poznać postawę, jaką zajmuję w stosunku do nich. Jeżeli traktuję je jako depozyt, o którego pomnożenie obowiązany jestem się troszczyć, a więc w gruncie rzeczy jako rzucone mi zadanie czy nawet czasem jako postawione mi pytanie, to nie przyjdzie mi na myśl pysznić się tym, czy popisywać przed kimkolwiek, a tym samym — powtarzam raz jeszcze — przed samym sobą. Jednakże, gdy się dobrze zastanowić, nie ma we mnie nic, czego nie można by lub nie należałoby traktować jako daru. Czystą fikcją jest wyobrażanie sobie jakiegoś uprzednio istniejącego ‚ja", któremu te dary zostały powierzone na mocy jakiegoś prawa czy jako nagroda za zasługi dawniej położone"[18].

Analizując to, co we mnie najgłębsze, moje „ja" — czynnik konstytutywny mej osobowości, odkrywam dwie cechy, które pozornie wykluczają się nawzajem. Oto z jednej strony doświadczam siebie samego jako nieustannie tego samego, mimo czasu, który przeżywam i mimo zmian, jakie we mnie zachodzą. Fundament tej tożsamości jestem skłonny upatrywać przede wszystkim w tym właśnie, co we mnie najgłębsze — w owym „ja", trwającym od pierwszego przebłysku świadomości (przy czym sądzę, że jest ono tożsame także z „ja" nieuświadomionym, które decydowało o mnie od początku mego istnienia), trwającym w moim aktualnym „teraz", i w każdym „teraz", które stanie się moim udziałem w przyszłości. A z drugiej strony widzę siebie — i to także w tym, co najgłębsze — jako stale zmieniającego się, jako płynącego w strumieniu czasu, rozwijającego się i bogacącego swą osobowość. Na tle tych doświadczeń osoba ludzka przedstawia się jako coś, co na kanwie niezmiennych cech, decydujących o tym, że w ogóle jest osobą — i to tą oto osobą — nieustannie staje się i rozwija. Dochodzimy tu do stwierdzenia tajemniczego faktu, że w człowieku — osobie przecinają się niejako dwa sposoby istnienia: sposób istnienia właściwy przedmiotom trwającym w czasie i sposób istnienia dynamicznego procesu. Spróbujmy przyjrzeć się temu nieco bliżej.

III. STRUKTURA CZŁOWIEKA — ASPEKT DYNAMICZNY

Chcąc ostatecznie wytłumaczyć podstawę dynamicznego charakteru struktury człowieka, musimy odwołać się znowu do faktu jego bytowości. Istnienie człowieka, jak istnienie każdego indywidualnego bytu, jest aktem istoty, do której przynależy. O ile zaś

[18] J. w., s. 17—18.

istota, wzięta „sama w sobie", posiada raczej charakter statyczny, o tyle istnienie, jako akt właśnie, charakteryzuje się naturalną dynamicznością idącą zawsze w kierunku przewyciężania tego, co akt ten ogranicza. Bergsonowskie odkrycie wielości „napięć trwania" (*tension de la durée*) znajduje zastosowanie także wobec tomistycznej koncepcji bytu. Istnienie oznacza nieustanne przezwyciężanie możności przez akt, przezwyciężanie, powodujące szczególne napięcie, jakie jest udziałem każdego bytu, który jest. Każdy byt podległy zmianie przechodzi nieustannie z możności do aktu, jego stawanie się polega na tym, że ze stanu już osiągniętego zmierza do stanu, który dopiero ma się zaktualizować. Gdyby nie było jednak ostatecznego aktu istnienia, nie byłoby możliwe jakiekolwiek stawanie się i zmiana. Zależność stawania się (zmiany) jest w bycie przygodnym dwustronna: coś może się zmieniać o tyle tylko, o ile w ogóle j e s t, z chwilą zaś, gdy zmieniać się przestanie, przestanie równocześnie istnieć. Zależność tę tłumaczy właśnie „złożenie" każdego bytu przygodnego z aktu i możności.

Bytem w pełnym tego słowa znaczeniu jest substancja. Już Arystoteles wskazał na jej dynamiczny charakter, o którym decyduje samo „złożenie" z materii i formy. Forma przecież jest nie tylko czynnikiem konstytuującym konkret w jego cechach istotnych, ale i tym, co powoduje jego samoistny rozwój i wyznacza jego „pułap" w postaci określonego stanu „maximum", który Arystoteles określał mianem *entelechii*. Zasada ta rozciąga się oczywiście także na człowieka, który — wobec tego — niejako tworzy sam siebie, przy czym tym różni się od innych bytów, że czyni to w sposób świadomy.

Jeśli dobrze zrozumieć arystotelesowską koncepcję substancji, wzbogaconą jeszcze przez św. Tomasza o moment egzystencjalności, nie wydaje się rzeczą niemożliwą pogodzić ją z tym, co na temat człowieka — podmiotu aktów mówią np. Max Scheler czy Gabriel Marcel. Uzasadnione rozstrzygnięcie tej kwestii wymagałoby oczywiście przeprowadzenia osobnych badań, tu zwróćmy tylko uwagę na to, że dynamiczna struktura substancji tłumaczy doskonale aktywność ludzkiego podmiotu i pozwala zrozumieć na czym polega to, że jest on — jak mówi Scheler — „formą organizacji aktów". Nie ma żadnych podstaw do tego, by substancję ludzką — tak, jak ją rozumie św. Tomasz — pojmować jako „rzecz", jeśli przez „rzecz" oznaczamy coś z istoty swej statycznego i absolutnie zobiektywizowanego. Krytyka podmiotu jako substancji, przeprowadzona przez Schelera, Sartre'a, Marcela, Mouniera i innych, nie trafia w koncepcję substancji, leżącą u podstaw tomistycznej teorii człowieka. Wydaje się, że można jej bronić wskazując na jej ścisły związek z danymi doświadczenia, zgod-

nia. Jedno i drugie jest w człowieku świadome. Przeżycie braku warunkuje stan niezadowolenia z siebie, przeżycie „ideału" stawia w obliczu wymagania, któremu należy sprostać. Ale znając wielkość swego braku i słabość środków, jakimi dysponuje, a także uświadamiając sobie ciężar trudu, który trzeba będzie ponieść, człowiek nie może nie przeżyć uczucia niepokoju i lęku. Tylko on wie, czym może się jeszcze stać i co mu grozi, jeśli do tego nie dojdzie. I tylko on zdaje sobie sprawę z ryzyka, jakie podejmuje. Przeżycia, o których tu mówimy, nie zawsze dochodzą do dramatycznych kulminacji; wiadomo, że rozwój osobowości dokonuje się często bezkonfliktowo i prawie niezauważalnie. Ale w życiu każdego człowieka zdarzają się niejednokrotnie sytuacje krytyczne, gdy z jednej strony zarysowuje się wartość heroicznego przezwyciężenia siebie, wymagającego straszliwego ryzyka, z drugiej zaś grozi po prostu „utrata twarzy", choćby to miało być dostrzeżone tylko przez niego samego.

Kto wie, czy zarysowane tu spostrzeżenia nie zbliżają nas do tych aspektów „kondycji ludzkiej", które tak silnie zaakcentował egzystencjalizm. A przypomnijmy, że przeżycie troski i lęku tłumaczy się tam właśnie przez odwołanie do pojęcia braku. Notując możliwość tej zbieżności nie chcemy oczywiście powiedzieć, że św. Tomasz był prekursorem egzystencjalizmu, lub że zdawał sobie sprawę z istnienia problematyki, którą egzystencjalizm wydobył. Nie możemy tego uczynić tym bardziej, że — choćby nawet istniały jakieś szczegółowe zbieżności — ostateczne rozwiązanie sprawy będzie na pewno różne.

Św. Tomasz prawdopodobnie zgodziłby się z Heideggerem, że istnienie — tak, jak je przeżywamy w świecie — jest „byciem ku śmierci" — *Sein zum Tode*. Perspektywa śmierci bynajmniej go nie zachwycała: widział w niej brutalne rozdarcie psychofizycznej jedności, która z natury jest przeznaczeniem człowieka. Ale wierząc w nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie ciała, wolałby zapewne powiedzieć, że — na przekór śmierci — istnienie ludzkie jest ostatecznie „byciem ku życiu". A w każdym razie istnieniem ku dobru, które zresztą może być już realizowane w warunkach naszego życia w świecie. Dzieje się tak dlatego, że — mówiąc „naszym" językiem — istnienie człowieka jest otwarte na wartość.

1. TRANSCENDENTNY FUNDAMENT ROZWOJU CZŁOWIEKA

Jeśli człowiek może nieustannie się rozwijać, to to, czym się staje i ku czemu dąży musi stanowić jakąś wartość. Nie może to być wartość abstrakcyjna. „Nowy człowiek", którego chce zreali-

zować w sobie, jest czymś najbardziej konkretnym i głęboko zakorzenionym w jego własnym „ja"[21]. Gdyby nie wyrastał z jego własnych potrzeb i z pokładów jego najgłębszej osobowości, nie mógłby stać się autentycznym przedmiotem pożądania, godnym realizacji. Wartość godna człowieka nie może być wartością chimeryczną — musi być wartością autentyczną, rzetelną a równocześnie nadającą się do egzystencjalnej realizacji. Tylko ze względu na tak pojętą wartość może dokonać się „otwarcie" człowieka. W jej rozpoznaniu mogą się zdarzyć — i rzeczywiście się zdarzają — bolesne pomyłki. Ale człowiek nie dąży nigdy do czegoś, czego nie doświadcza jako wartości.

Każdą autentyczną wartość cechuje to, że niejako sama z siebie domaga się realizacji. A równocześnie sama wskazuje na wartość wyższą od siebie i jeszcze bardziej godną pożądania. Na tej to zasadzie Platon zbudował swą słynną drogę miłości, którą przedstawił w „Uczcie"[22]. Zgodnie z jego odkryciem kończy się ona na wartości absolutnej, na Bogu.

Dochodzimy tu do sprawy, która dla chrześcijańskiej koncepcji człowieka ma decydujące znaczenie: człowiek jest zdolny do „otwarcia się" ku Bogu i do otwarcia się na Boga. Prowadzą do Niego dwie drogi, które, choć ich kierunek jest pozornie przeciwny, stanowią w gruncie rzeczy najściślejszą jedność. I obie są ostatecznie uwarunkowane istotą Boga, będącego Absolutem i Osobą.

Pojęcie Boga jako Absolutu i Osoby jest najbardziej „własnym" odkryciem myśli chrześcijańskiej. Być może filozofia doszłaby do tego pojęcia także o własnych siłach, pozostaje jednak faktem, że stało się ono jej udziałem dzięki Objawieniu. Starożytna myśl grecka miała właściwie dwa pojęcia Bóstwa: jedno utożsamiało się z Absolutem, który jednak — jak Idea Dobra u Platona, Nieruchomy Poruszyciel u Arystotelesa czy Prajednia u Plotyna — nie posiadał cech osobowych, raczej je nawet wykluczał, drugie — jak np. Zeus— było wprawdzie osobowe, ale nie przysługiwała mu w żadnym wypadku absolutna doskonałość. Prawdę o połączeniu Absolutu i Osobowości w Bogu przyniósł na świat Chrystus.

Otwarcie się człowieka ku wartości prowadzi ostatecznie do Boga, jako wartości najwyższej. To jest jedna droga, droga niejako „ku górze". Ale do Boga prowadzi także droga „w głąb" — w kierunku wnikania we własną osobowość. Jest w człowieku szczególny „pokład", który jest jak najgłębiej nim samym, ale który równocześnie jawi mu się jak „drugi". Sokrates mówił tu

[21] Por. S. Grygiel, *Kultura, humanizm i religia* (głos w dyskusji o kulturze), „Znak" 121/122, 1964.

[22] W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, „Znak" 106, 1963, zwł. s. 381—396.

o swym Daimonionie, św. Augustyn o „mistrzu wewnętrznym”, niektórzy mistycy — o „dnie duszy”. Wydaje się, że w tych wszystkich określeniach chodzi o jedno: o fakt spotkania osoby z Osobą. To, co jest absolutnie niemożliwe dla drugiego człowieka, jest możliwe dla Boga. Możemy spotkać się z Nim tylko w głębi, tylko tam, gdzie nie ma miejsca na żadną maskę i pozę, gdzie jesteśmy absolutnie autentyczni i stoimy niejako w prawdzie. A że Prawda jest absolutną wartością, tu właśnie dokonuje się zjednoczenie tych obu pozornie różnych dróg: drogi w górę i drogi w głąb. Nie trzeba dodawać, że ostatecznym fundamentem tego zjednoczenia jest miłość.

Gdyby Bóg nie był Absolutem, nie byłby najwyższą wartością, będącą w stanie zaspokoić najwyższe aspiracje człowieka. A gdyby nie był Osobą, nie byłby możliwy kontakt z Nim najbardziej intymny, a więc najwłaściwszy człowiekowi jako człowiekowi, nie byłoby możliwe ani spotkanie w głębi osobowości, gdzie poza tym nie przenika już nic i gdzie znajduje się to, co w człowieku najbardziej indywidualne, istotne, własne, ani zwrócenie się do Niego przez wielkie Ty, które przysługuje tylko i wyłącznie Osobie.

Nie będziemy rozwijać dalej sprawy stosunku człowieka i Boga. Ale powtórzmy raz jeszcze, że właśnie tu dotknęliśmy rzeczy dla nas najważniejszej. *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — nihil omnino.* [23]

Zanim jednak przejdziemy do innych zagadnień, wypada zastanowić się nad zarzutem, kierowanym często do tego właśnie punktu chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Chodzi o to: czy ten szczególny stosunek człowieka do Boga nie degraduje człowieka i nie umniejsza jego godności — skoro musi on uznać wyższość jakiejś innej istoty nad sobą i w konsekwencji się jej poddać?

Powiedzmy od razu, że zarzut ten byłby najzupełniej trafny, gdyby Bóg był fikcją wymyśloną przez człowieka. Ale jeśli Bóg istnieje i jeśli człowiek jest taki, jaki jest, obiekcja traci rację bytu. Człowiek nie jest absolutem i nigdy nim nie będzie. To jest fakt, z którym musimy się pogodzić. Natomiast, jeśli Absolut istnieje, to człowiek może tylko zyskać, gdy uda mu się wejść z Nim w kontakt. Otwiera się przed nim szansa stania się czymś w i ę c e j, nie czymś mniej. Czy wolno z niej nie skorzystać? Godność i wartość człowieka domagają się raczej wykorzystania każdej szansy ich podniesienia.

Otwarcie się na Boga prowadzi do szeregu ważkich konsekwencji; zwróćmy uwagę na dwie. Przede wszystkim więc, dzięki temu otwarciu człowiek uzyskuje absolutny punkt odniesienia w ocenie

---

[23] Św. A u g u s t y n, *Soliloquia* I, 2, 7.

wartości. Wszelki relatywizm jest z góry wykluczony, skoro dysponujemy kryterium absolutnym. Druga konsekwencja dotyczy niejako „kresu" naszego rozwoju, który ostatecznie znajduje się w samym Bogu. A przy tym możemy liczyć nie tylko na własne siły, ale i na łaskę, prowadzącą człowieka do najwyższej wartości jaką może osiągnąć — do świętości.

Obok kierunku otwarcia, „w górę" i „w głąb" istnieje w człowieku potrzeba, a nawet konieczność wyjścia naprzeciw drugiemu człowiekowi. Można by ją nazwać „kierunkiem poziomym" lub otwarciem czy istnieniem „dla". Wiemy, że wobec zasadniczego stanu zamknięcia osoby, otwarcie to nigdy nie dokona się w pełni, a kontakt z drugim człowiekiem nie nabierze nigdy takiego charakteru, jak spotkanie z Bogiem w głębi duszy. Tym niemniej, „wyjście" ku drugiemu człowiekowi jest jednym z istotnych warunków rozwoju osobowości człowieka i jej bogacenia. Wartość, odkrywana w kimś innym, ma także moc przyciągającą, przy czym niekiedy wypełniać się może tylko wtedy, gdy staje się udziałem nie tylko jednego podmiotu. Drogi kontaktów osobowych są oczywiście różne: od dawna zwracano uwagę na różnicę związków konstytuujących np. przyjaźń i miłość.[24] Ale jeśli prowadzić one mają do celu, to ich warunkiem jest zarówno autentyczne otwarcie, wyjście z siebie a nawet porzucenie siebie, jak i wartość, której to wszystko jest podporządkowane.

Otwierając się przed drugim, człowiek ponosi jednak odpowiedziałalność za to, co właśnie otwiera. Nie może tu chodzić o potwierdzanie własnego egoizmu, do czego inni mają być tylko okazją. Otwarcie dokonać może się tylko przez miłość zrodzoną z szacunku dla drugich i rodzącą odpowiedzialność zarówno za nich, jak i za to, co się im z siebie daje.[25] Człowiek ma prawo do miłości, ale ma także prawo do prawdy. Stając przed nim, odkrywam się taki, jaki jestem. Chodzi o to, by móc objawić mu wartość i nie zachwiać jego wiary w człowieka.

Równocześnie postulat otwarcia człowiek może odnosić tylko i wyłącznie do siebie. Tym, co naprawdę ma do ofiarowania jest miłość, którą siebie przekracza. Miłość pragnie oczywiście jakiegoś oddźwięku w drugim, pragnie wzajemności, ale nie mamy prawa wymuszać jej w osobie, ku której jest ona skierowana. Osobowość drugiego człowieka jest dla nas od początku nie tylko tajemnicą, ale i niedotykalną świętością. Jej otwarcie się ku nam traktu-

---

[24] Piękne analizy przyjaźni i miłości zawarte są w książce C. S. Lewisa *Cztery miłości*, Warszawa 1962.

[25] Na tej właśnie zasadzie Arcb. K. Wojtyła oparł całość swych rozważań zawartych w książce *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.

jemy jak dar, który wolno nam przyjąć jako wspólne dobro, ale którego nie wolno nam wykorzystać wyłącznie dla siebie.

Naszkicowane przed chwilą zagadnienia prowadzą już wprost na teren etyki, która poprzez nie właśnie znajduje swój fundament w filozoficznej teorii człowieka. A podbudowuje ona normy zarówno etyki indywiduanej jak i społecznej, w końcu bowiem człowiek istnieje także dla społeczności, a społeczeństwo dla indywidualnego człowieka. Poziomy kierunek otwarcia rozszerza się wtedy do maksymalnych granic, przy czym wzrasta także odpowiedzialność za los grupy ludzkiej, w której wypadło nam żyć, jak również odpowiedzialność grupy za każdego jej członka. Szczegółowe ustalenie zakresu tej odpowiedzialności jest sprawą niezwykle skomplikowaną i trudną, warto może jednak zwrócić uwagę, że kierunek tych ustaleń zależeć będzie zawsze od koncepcji człowieka, która u ich podstaw zostanie założona.

2. IMMANENTNY FUNDAMENT ROZWOJU CZŁOWIEKA

Dla wypełnienia naszkicowanego tu obrazu dynamicznej struktury człowieka trzeba, choćby najkrócej, zwrócić jeszcze uwagę na władze, które w rozwoju osobowości ludzkiej pełnią najbardziej zasadniczą rolę. Są to oczywiście intelekt, wola i związane z nimi sumienie. W świetle tego, co powiedzieliśmy dotychczas, sprawy te zarysowują się niejako same. Niech to więc będzie okazją do podsumowania i zamknięcia naszych rozważań.

Wszelkie działanie specyficznie ludzkie charakteryzuje się tym, że jest świadome. Dotyczy to także samego kształtowania własnej osoby. I chociaż może się ona rozwijać także w sposób nieprzewidziany, a nawet wręcz nieświadomy, i choć w człowieku zawsze zachodzą dynamiczne procesy, które nie zawsze są i mogą być kontrolowane, to przecież ostatecznie decyduje to, co zostało świadomie założone jako cel realizacji samego siebie i do czego konsekwentnie się zmierza.

Znaczenie zasadnicze ma tutaj samo rozpoznanie siebie. Człowiek musi poznać swe możliwości, oraz zdać sobie sprawę zarówno z tego, czym aktualnie jest, jak i z tego, czym chce być. Ten ostatni czynnik powinien być zresztą zawsze brany pod uwagę przy ocenie jego wartości: o tym, jaki człowiek naprawdę jest, decyduje w wysokim stopniu i to, ku czemu zmierza, choćby nawet było dalekie od realizacji.

Ale poznanie siebie nie wystarcza. Człowiek, żyjąc w świecie, musi nauczyć się też patrzeć na rzeczywistość, która go otacza, i to w tym aspekcie, który jest najważniejszy dla rozwoju jego

osobowości. Jeśli potrafi odkrywać jej istotny charakter, jeśli potrafi dostrzec zarówno jej ograniczenia jak i wartości, które są w niej zawarte, będzie mógł właściwie wytyczyć charakter swej drogi i wykorzystać szansę, jaka jest mu dana. Umiejętność patrzenia i odkrywania doprowadzić go może do usłyszenia tego, co świat niejako „mówi" o samym sobie, o swej doskonałości i niedoskonałości, o swej pełni i swej „kruchości" — by w ten sposób mógł uświadomić sobie pytania dotyczące ostatecznej racji jego bytu, zasady jego wartości i jego celu. Wszystko to rzutuje także na bytowość samego człowieka, wobec którego powstają analogiczne pytania. Taki jest początek drogi prowadzącej do poznania faktycznego stanu rzeczy: ostatecznej przygodności istnienia, domagającej się z kolei konieczności zasady, decydującej o tym, że to, co w taki sposób jest, w ogóle jest.

Ale by dojść do takiego spojrzenia na rzeczywistość, trzeba dostatecznie usprawnić własny intelekt, spowodować, by potrafił patrzeć na nią nie w jednym, ale w wielu aspektach. Właściwa uprawa intelektu winna uwrażliwiać go także na widzenie metafizyczne, prowadzące poprzez analizę bytów do Bytu, który je utwierdza. Ostatecznie chodzi o to, by nabył on mądrość, czyli cnotę widzenia rzeczywistości taką, jaką ona jest naprawdę i wyciągania z tego praktycznych konsekwencji, decydujących o sposobie zachowania się wobec niej i w niej.

„Oczywiście, to wszystko zależne jest od jednego: oko — od organu cielesnego aż do głębi ducha i serca włącznie — musi być czyste i otwarte, aby mogło poznawać. Nie oznacza to nic nieokreślonego lub budującego ale coś całkowicie ścisłego. Żadna soczewka nie działa właściwie jeśli jest mętna lub błędnie skonstruowana. Im wyższy jest przedmiot, o który chodzi, tym większej wymaga czystości. Poznanie zwykłej rzeczy materialnej jeszcze jest proste, ale psychologia nauczyła nas niedowierzać nawet tej prostocie; pomyślmy tylko o najrozmaitszych formach przeoczania lub fałszywego dostrzegania. Do im wyższego rzędu dany przedmiot należy, im więcej dotyczy dobra osoby, tym większe wymagania stawia on poznającemu." [26]

Drugim czynnikiem decydującym o rozwoju człowieka jest wola. [27] Człowiek przeżywa siebie jako pierwotne źródło chceń, które z konieczności domagają się „wyładowania". Rzecz w tym, by zapewnić właściwy kierunek ich wypełniania, co stanie się wtedy, gdy wola dążyć będzie do urzeczywistnienia wartości,

---

[26] R. Guardini, *Objawienie*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 31—32.

[27] Por. na ten temat A. M. Krąpiec, *O wolności woli*, „Znak" 119, 1964, 596—609 oraz M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, „Znak" 113, 1963, s. 1274—1282.

które naprawdę są wartościami. Ale ich realizacja dokonać się może tylko w sposób autentycznie wolny, a więc „chciany" wyłącznie przez osobę, która wykryła je jako godne realizacji. Wolność należy do tak istotnych cech konstytutywnych osobowości człowieka, że jej przekreślanie oznacza łamanie samej ludzkiej osoby.

Istnieją takie wartości, że gdy człowiek decyduje się na ich realizację w sobie, równocześnie rezygnuje w pewnym sensie z własnej wolności. Ściślej: rezygnuje z wolności dalszego wyboru. Droga, na którą wchodzi determinuje go, poddając go coraz bardziej wartości, ku której zmierza. Sytuacja staje się coraz bardziej jednoznaczna, poprzez wykluczenie możliwości innych, chociażby były one także godne pożądania. Kto decyduje się wstąpić do klasztoru, rezygnuje z wartości, do których dojść można tylko w małżeństwie czy w rodzinie. Chodzi jednak o to, by wybór był zawsze własnym wyborem osoby. Determinizm, który sobie narzuca, może być tylko i wyłącznie autodeterminizmem. Tylko wtedy nie sprzeciwia się on godności i wolności osoby. Co więcej, choć brzmi to paradoksalnie, wartość jej będzie wzrastała w miarę coraz głębszego i coraz bardziej konsekwentnego poddawania się autodeterminacjom. Gdy głębiej usiłujemy wniknąć w te sprawy, raz jeszcze staje przed nami problem właściwego dobrania wartości, którym mamy się niejako poddać. Ich hierarchia polega także na tym, że im wyższe, tym mniej ograniczają wolność, a raczej tym więcej rozszerzają jej granice. Prawda i dobro mają na pewno moc wyzwalającą, choć nie posiada jej każda wartość partykularna. Toteż właściwe rozpoznanie wartości (i ich hierarchii) ma zasadnicze znaczenie dla życia, na które się decydujemy. „Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły — mówiła niewiasta z Wieszczego Grodu w obcym kraju — na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda". [28] A więc — gdy jego ostatecznym celem staje się Wartość Najwyższa.

Wreszcie sprawa sumienia. Droga rozwoju człowieka prawie nigdy nie prowadzi prosto do celu. Ciągle grozi niebezpieczeństwo zboczenia, które trzeba ocenić i naprawić. Zwracanie uwagi na przebieg realizacji postawionych sobie celów jest właśnie funkcją sumienia.

Sumienie nie jest władzą odrębną, różną od rozumu i woli. Nazwą sumienia obejmuje się raczej zespół aktów, w których osądzamy zamiar lub postępowanie zgodnie z rozeznaniem rozumu. Sumienie oznaczać więc może: 1. samą świadomość naszych czy-

---

[28] Platon, *Uczta*, 211 D, przekład W. Witwickiego.

nów, 2. odczucie powinności (sumienie mówi, że powinniśmy coś uczynić lub czegoś zaniechać), 3. osąd już dokonanych czynów. Scholastyka odróżniała szersze i węższe znaczenie sumienia. W pierwszym utożsamia się ono z *synderesis*, czyli trwałą sprawnością (*habitus*) czy wręcz posiadaniem zasad rozumu praktycznego. W znaczeniu węższym, ściślejszym, sumienie oznacza zastosowanie tych zasad — poprzez sądy szczegółowe — do pojedynczych faktów szeroko rozumianego postępowania moralnego. Działanie poprawnego sumienia zakłada niezwykle ścisłe sprzęgnięcie rozumu i woli. Zakłada funkcjonalną jedność obu tych władz i ich właściwy kierunek: rozumu — ku prawdzie, woli — ku dobru. Wola dąży do dobra, ale do dobra ukazanego jej przez rozum. Jeśli rozum w swym rozeznaniu się pomyli, wola postąpi zgodnie ze szczegółowym osądem rozumu, ukazującym zło jako dobro. Osąd sumienia będzie w tym wypadku pozytywny, choć opierać się będzie na błędnych przesłankach.

Sprawa ta zmusza nas do powrotu do podstawowego zagadnienia uprawy intelektu. Trzeba zrobić wszystko, żeby poznanie rozumu było prawdziwe, tzn., by odczytywało dobro jako dobro, zło jako zło. Wtedy i sumienie będzie obiektywnie słuszne, a postępowanie człowieka znajdzie obiektywnie prawdziwego przewodnika.

IV. O POJĘCIU CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

> Bo nie mamy żadnej mocy przeciwko prawdzie, mamy ją jedynie w służbie prawdy.[29]

Celem artykułu miało być przedstawienie niektórych rozwiązań problematyki człowieka w świetle filozofii chrześcijańskiej. Takie postawienie sprawy zakładało, że mniej więcej wiemy, na czym w ogóle polega idea tego rodzaju filozofii i co ją wyróżnia od rozwiązań innych. Ale pojęcie filozofii chrześcijańskiej, w tym także chrześcijańskiej filozofii człowieka, nie jest bynajmniej jasne i nie przestaje być przedmiotem kontrowersji. Wielu myślicieli, w tym także E. Gilson, wracało wielokroć do tej sprawy, by właściwie zrozumieć ją i naświetlić. Wydaje się, że problem można sprowadzić do następującego pytania: czy filozofia może być w ogóle w ten sposób specyfikowana, jeśli ma być nauką i chce spełnić wszystkie postulaty naukowości? A skoro między nimi znajduje się wymaganie racjonalności, to czy wolno mówić

---

[29] Św. Paweł, *II Kor.*, 13, 8 — cyt. wg przekładu S. Kowalskiego.

jeszcze o filozofii tam, gdzie z konieczności dochodzą do niej czynniki tzw. objawienia, decydujące właśnie o tym, że staje się ona chrześcijańska? Trzeba przyznać, że pytania te należą do rzędu najbardziej kłopotliwych. A równocześnie żaden rzetelny filozof, jeśli jest chrześcijaninem, nie może ich pominąć, choć może oczywiście wybrać jedną z wielu, radykalnie różnych odpowiedzi.

Toteż skoro mówiliśmy tu przez cały czas, a w każdym razie chcieliśmy mówić o chrześcijańskiej filozofii człowieka, wypada podjąć próbę sprecyzowania, co przez to pojęcie rozumiemy. W naszych uwagach zajmiemy się szerszym pojęciem: filozofii chrześcijańskiej, to bowiem, co jest ważne o całości, odnosi się także do jednego z jej działów.

Zacząć trzeba od podstawowego rozróżnienia: filozofii, jako najszerzej pojętego naukotwórczego procesu badawczego wraz ze wszystkimi jego uwarunkowaniami i filozofii jako wytworu tego procesu. Filozof, który jednocześnie jest chrześcijaninem (przy czym jednym i drugim jest w sposób rzetelny i autentyczny) musi się jakoś ustosunkować do faktu tej symbiozy. Pierwsze pytanie, na które musi odpowiedzieć, dotyczy tego, dlaczego jest chrześcijaninem. Jeśli nie znajdzie w sobie dostatecznej racji tego faktu, to już to samo dyskredytuje go jako filozofa. Wydaje się, że racja ta ostatecznie zawierać się będzie w uzasadnieniu dwóch stwierdzeń: 1° że istnieje Bóg, 2° że Bóg, jeśli zechciał, przynajmniej mógł się objawić. Dalszym krokiem jest uznanie, że objawienie chrześcijańskie, które filozof przyjął, jest istotnie objawieniem boskim, dokonanym przez wcielonego Boga.

Zaaprobowanie wszystkich tych stwierdzeń musi się oczywiście dokonać w sposób racjonalny — a więc w sposób jedynie godny filozofa. Jakie motywy konkretnie o tym zadecydowały, to już inna sprawa: historia filozofii zna wiele dróg, które do tego rodzaju aprobaty prowadziły, od tzw. „dowodów" na istnienie Boga i zgłębiania jego istoty poczynając, na analizie doświadczenia religijnego kończąc. W każdym razie wiara filozofa musi być wiarą uzasadnioną.

Jeśli jedynym celem filozofii jest zdobywanie prawdy i jeśli uznało się, że Objawienie Boże jest prawdziwe, nie można się już z tym Objawieniem nie liczyć. Co więcej, Objawienie, jako prawomocne słowo samego Boga — Absolutu i Prawdy, trzeba uznać za prawdę przewyższającą wszystko to, co można zdobyć samemu, wysiłkiem własnego rozumu. Jest to jedyna prawda, która posiada absolutną gwarancję.[30] Naczelnym przekonaniem filozofa, afirmującego za-

[30] Rzecz charakterystyczna, pierwsi Ojcowie Kościoła uważali Objawienie właśnie za najprawdziwszą filozofię; por. piękny opis filozoficznej drogi św. Justyna Męczennika (II w.) zawarty w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem*.

równo istnienie Boga jak i Jego Objawienie, jest przekonanie, że Bóg jest Prawdą i że Prawda jest Bogiem. Odkrycie jakiejkolwiek prawdy, choćby najbardziej cząstkowej i choćby pozornie najmniej związanej z tym, co boskie, ma swe źródło w Bogu, ku któremu zbliża.

Z tego właśnie powodu żadna autentyczna filozofia chrześcijańska nie może zamykać się na prawdę, nie może ograniczać się do jakiegoś *status quo* i strzec go tylko przed zewnętrznymi „zakusami", nie widząc potrzeby dalszego rozwoju i konieczności przyjmowania wszystkiego, co prawdziwe. W tym sensie każda autentyczna filozofia, a więc filozofia, której jedyną ambicją jest być prawdziwą, mogłaby zostać nazwana filozofią chrześcijańską. Ale też dlatego nie ma żadnej istotnej różnicy między filozofią „w ogóle", a filozofią chrześcijańską. Istnieje jedna filozofia, ale filozofowie, którzy ją uprawiają w duchu chrześcijańskim przychodzą do tej pracy z przekonaniem o istnieniu Boga i Jego Objawienia, przeświadczeni, że te dwie prawdy są istotnie prawdami, a jako takie nie zubożają, lecz wzbogacają ich filozoficzny punkt widzenia.

Wszystko to nie wyklucza jednak intelektualnej wolności, w tym także wolności wątpienia. Sceptycyzm wobec własnych rozwiązań jest nieodłącznym atrybutem postawy racjonalistycznej. Filozof chrześcijański ma nie tylko prawo ale i obowiązek brania pod uwagę każdego uzasadnionego pytania dotyczącego tez, które głosi i sposobów ich uzasadnienia, przy czym nie może spod tego obowiązku wyłączyć pytań związanych z uzasadnieniem jego wiary. Co więcej, będzie on tym bardziej filozofem chrześcijańskim, im więcej dostrzeże tu trudności i im więcej wysiłku włoży w ich przezwyciężanie. Samouspokojenie wynikające z braku problemów, podcina w ogóle korzenie filozofii. Filozof, wierny swemu powołaniu, nie ma prawa do pomijania wątpliwości, choć zawsze ma prawo powiedzieć: „nie wiem". Wówczas w odniesieniu do podstaw wiary, zarysowują się dwie drogi: albo zdać się na uzasadnienie pozaracjonalne (które zresztą może znajdować oparcie w racjonalnym przeświadczeniu o granicach ludzkiego poznania, o szczególnym charakterze przeżycia religijnego itp.), albo odrzucić wiarę, wobec braku jakichkolwiek możliwości jej uzasadnienia. W tym momencie filozof przestaje być oczywiście filozofem chrześcijańskim, choć nie przestaje być filozofem. Pod warunkiem, że i ten wynik swych dociekań będzie gotów podać w wątpliwość, jeśli stanie w obliczu uzasadnionych racji, które tego zażądają.

To, o czym mówiliśmy do tej pory, dotyczy ciągle uwarunkowań procesu filozofowania, w szczególności p r z e ś w i a d c z e ń, które

wchodzą w treść intelektualnego życia filozofa. Przeświadczenia te składają się na jak gdyby aurę otaczającą jego dociekania, a niejednokrotnie na pewno inspirują kierunek jego poszukiwań. Ale na tym ich rola się wyczerpuje. W momencie przystąpienia do pracy ściśle filozoficznej muszą zostać odsunięte, nawet jeśli celem dociekań są próby uzasadnienia tez, głoszących to samo co one. To już bowiem dokonuje się w oparciu o metody, zakładane przez filozofię jako n a u k ę. Wszelkie czynniki pozaracjonalne są tu programowo wykluczone. W tym właśnie filozofia zbliża się do nauk szczegółowych, mimo, że jej specyficzne metody różnią się od metod tam stosowanych pod wieloma istotnymi względami. W każdym razie — powtórzmy raz jeszcze — w procesie uprawiania filozofii jako filozofii muszą być spełnione takie reguły uznawania jej tez, które dopuszczają wyłącznie odwoływanie się do bezpośrednich danych doświadczenia i wymagają posługiwania się czysto racjonalnymi sposobami dowodzenia. Toteż filozofia jako wytwór będzie z konieczności uboższa o wszelkie przeświadczenia, które towarzyszyły procesowi do niej prowadzącemu, o ile nie dadzą się one pogodzić z naukowymi regułami, jakim — jako nauka — podlega. W naszym przypadku odpadną także te prawdy, które zawdzięczamy wyłącznie autorytetowi Boga objawiającego, choćbyśmy najgłębiej byli przekonani o ich prawdziwości. Ich wyjaśnieniu i rozwijaniu poświęcona jest inna nauka — teologia spekulatywna, której reguły uzasadniania są inne niż reguły, jakimi kieruje się filozofia. Może się oczywiście zdarzyć, że pewne tezy filozoficzne będą równokształtne wobec pewnych tez teologii, jednakże sposób ich uzasadniania będzie w obu tych naukach różny. Takie właśnie rozwiązanie tej sprawy przedstawił św. Tomasz.

Wynika z tego, że nie ma i być nie może jakiegoś „systemu filozofii chrześcijańskiej", chociaż można pytać o to, czy jakiś system filozoficzny jest z g o d n y z duchem chrześcijańskiego Objawienia. Pozostaje także faktem, że — od strony genezy — szereg pytań a nawet działów filozofii zrodziło się w oparciu o inspiracje tego Objawienia.[31] Ale sprawa ta należy też do filozofii — czynności, a nie do filozofii — wytworu. Ostatecznie więc istnieje jedna filozofia, dla której jedynym kryterium jest kryterium prawdy. Między nią, a Objawieniem nie może zachodzić żadna sprzeczność, to ostatnie bowiem zagwarantowane jest wprost Prawdą (i wynikającą z Jego istoty prawdomównością) Samego Boga.

---

[31] Tę właśnie sprawę akcentuje szczególnie E. Gilson, gdy analizuje pojęcie filozofii chrześcijańskiej, por. *Duch filozofii średniowiecznej*, wyd. cyt., r. I.

W końcu wypada wyjaśnić jeszcze jedną sprawę. W toku artykułu odwoływaliśmy się często do rozwiązań, które są dziełem św. Tomasza z Akwinu. Doświadczenie wieków, potwierdzone zresztą autorytetem Kościoła wykazało, że filozofia Tomasza jest stosunkowo najbardziej zgodna z Objawieniem, nie mówiąc już o tym, że okazała się znakomitym narzędziem dla tłumaczącej to Objawienie teologii. Toteż przed każdym, kto chce uprawiać filozofię w duchu chrześcijańskim, nieuchronnie staje problem ustosunkowania się do tomizmu.

Powiedzmy od razu, że istnieją w tomizmie nurty, do których trudno ustosunkować się pozytywnie. Żaden filozof nie będzie chciał się utożsamić z tomistą, który — jak ktoś powiedział — odznacza się tym, że ma gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy, ale nie ma samych problemów. Tego rodzaju postawa z góry wyklucza i uniemożliwia wszelką filozofię, w tym zresztą także filozofię tomistyczną. Na całe szczęście, nie ona decyduje o tomizmie. I — na całe szczęście — jest radykalnie różna od postawy samego św. Tomasza. Ten, który powiedział, że *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*, był bez wątpienia na tyle pokorny, by i siebie samego zaliczyć do „homines" i dzielić wraz z nimi nie tylko radości zbliżania się do prawdy, ale i odwagę przyznawania się do pomyłek. A w każdym razie przekonanie o niesłychanie cząstkowym i niepełnym charakterze naszego poznawania rzeczywistości, która zapewne do końca nie objawi wszystkich swych tajemnic i do końca stać będzie przed nami jako „zadanie".

Gdybym miał najkrócej wyrazić ducha metody św. Tomasza, odwołałbym się do tego samego słowa, w którym zamknął swój program Teilhard de Chardin: w i d z i e ć. Widzieć, to znaczy dostrzegać rzeczywistość w całym jej bogactwie, uwrażliwić się na problemy, które ona stawia, a także brać pod uwagę wszystkie próby odpowiedzi, jakie pojawiają się aktualnie w umysłach badaczy. Nigdy nie powstałby system św. Tomasza — taki, jaki jest — gdyby nie umiał on patrzeć na rzeczywistość i odkrywać w niej tego, co najważniejsze z punktu widzenia metafizyka, ale nie powstałby także, gdyby nie brał pod uwagę teorii, które niósł z sobą jego czas. A zwróćmy przy tym uwagę, że były one tak nieortodoksyjne i tak sprzeczne z tym, co dotychczas uznawano za prawdziwe, że trzeba było nie lada odwagi, by zabrać się do ich badania — nie mówiąc nawet o ich wykorzystaniu. Gdyby niektórzy dzisiejsi tomiści, zamiast powtarzać formuły św. Tomasza, naśladowali raczej jego samego, z pewnością nie odżegny-

waliby się tak łatwo od tego, co niesie z sobą wiek dwudziesty, chociażby wiele ze zrodzonych w nim teorii wyglądało na niebezpieczne i grożące zagładą „filozofii wieczystej".

Nie ulega wątpliwości, że ta otwarta i wrażliwa postawa św. Tomasza stanowi wartość godną naśladowania. Doprowadziła zresztą do tego, że wiele jego rozwiązań wytrzymało po dziś dzień próbę wieków i że sprostało pytaniom stawianym przez dzień dzisiejszy. Na nic by się zdały nawoływania papieży do odnowienia filozofii Tomasza, gdyby nie była ona zdolna stanąć do pracy nad zgłębianiem rzeczywistości co najmniej na równi z tymi kierunkami, które zrodziła nasza epoka. Ale czynić to może tylko o tyle, o ile nie zasklepia się w schematycznych formułach i nie stoi na pozycjach obronnych, lecz twórczo bogacąc swój dotychczasowy dorobek, sama stawia i rozwija nowe problemy, oraz korzysta ze wszystkich dróg, które wiodą do prawdy.

Jan Nizwandowski

SIMONE WEIL

MIŁOŚĆ BOGA A NIESZCZĘŚCIE

I

W ŚWIECIE cierpienia nieszczęście jest czymś odrębnym, specyficznym, nieporównywalnym [1]. To coś zupełnie innego niż proste cierpienie. Kiedy zawładnie duszą, wyciska na niej, w samej głębi, piętno sobie jedynie właściwe, piętno niewolnictwa. Niewolnictwo, takie jakie praktykował Rzym antyczny, to tylko skrajna forma nieszczęścia. Starożytni, znający dobrze tę sprawę, mawiali: „Człowiek traci połowę duszy w dniu, kiedy staje się niewolnikiem".

Nieszczęście jest nieodłączne od cierpienia fizycznego, a jednak różni się od niego całkowicie. W cierpieniu wszystko, co się nie łączy z bólem fizycznym lub czymś analogicznym, jest sztuczne, płynie z wyobraźni i może być unicestwione odpowiednim nastawieniem myślowym. Nawet gdy chodzi o nieobecność lub śmierć istoty kochanej, sam rdzeń smutku, to co w nim nie do usunięcia, jest czymś na kształt bólu fizycznego: trudnością oddychania, obręczą wokół serca, albo nieugaszonym pragnieniem, głodem, lub nieładem prawie biologicznym, jaki powoduje brutalne wyzwolenie energii, dotąd zorientowanej ku przedmiotowi miłości, a teraz pozbawionej kierunku. Żałoba nie mająca w sobie tego specyficznego jądra, to tylko romantyzm, literatura. Upokorzenie zaś to również gwałtowny stan całej istoty cielesnej, zrywającej się przeciw zniewadze, lecz zmuszonej się pohamować z powodu bezsilności albo strachu.

W przeciwieństwie do tego, ból wyłącznie fizyczny znaczy bardzo mało i nie zostawia żadnych śladów w duszy. Gdy na

---

[1] Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Gallimard, 1962). W zbiorze tym znajdują się dwa w różnych czasach napisane szkice pt. *L'Amour de Dieu et le malheur* — drugi opublikowany po raz pierwszy z papierów pośmiertnych Autorki. Rozwija on i doprowadza do pewnych skrajnych konsekwencji myśli zawarte w pierwszym. Zamieszczamy przekład obu tych szkiców (I, II).

przykład cierpimy na zęby, kilkugodzinny gwałtowny ból, z chwilą gdy minął, jest niczym.

Inaczej z cierpieniem fizycznym bardzo długotrwałym lub bardzo często powracającym. Ale tu spotykamy się niejednokrotnie z czymś zupełnie różnym od cierpienia: często bywa to nieszczęście.

Nieszczęście to wykorzenienie życia, mniej lub bardziej osłabiony odpowiednik śmierci, nieuchronnie obecny w duszy na skutek bólu fizycznego lub bezpośredniego lęku przed nim. Tam gdzie bólu fizycznego zupełnie nie ma, nie ma i nieszczęścia dla duszy, bo myśl kieruje się na jakikolwiek inny przedmiot. Myśl ucieka przed nieszczęściem równie spiesznie i instynktownie jak zwierzę przed śmiercią. Na tym świecie tylko ból fizyczny, a nic innego, zdolny jest spętać i przykuć myśl; o ile włączymy w pojęcie bólu fizycznego pewne zjawiska trudne do opisania, ale cielesne, które są jego dokładnym odpowiednikiem. Wymieńmy tu lęk przed bólem fizycznym.

Gdy myśl pod działaniem bólu fizycznego, choćby nawet lekkiego, zmuszona jest uznać obecność nieszczęścia, wywiązuje się stan tak gwałtowny, jak stan skazańca, który godzinami musiałby patrzeć na gilotynę, która utnie mu szyję. Istoty ludzkie mogą żyć dwadzieścia lat, pięćdziesiąt lat w takim stanie. Mija się je nie spostrzegając niczego. Któż z ludzi byłby zdolny odróżnić je w tłumie, o ile sam Chrystus nie patrzy jego oczyma? Spostrzega się tylko czasem, że zachowują się dziwnie, co wywołuje naganę.

Nie ma prawdziwego nieszczęścia tam, gdzie cios, który uderzył w życie wykorzeniając je, nie dosięgnął wprost lub pośrednio wszystkich jego składników: społecznego, psychicznego, fizycznego. Czynnik społeczny jest podstawowy. Nie ma prawdziwego nieszczęścia tam, gdzie nie występuje degradacja społeczna w tej czy innej formie albo lęk przed nią.

Między nieszczęściem a wszelkimi zmartwieniami, nawet gdy są bardzo gwałtowne, głębokie i trwałe, istnieje zarazem ciągłość i przedział, jak kiedy temperatura wody osiąga punkt wrzenia. Istnieje granica: za nią już nieszczęście, przed nią jeszcze nie. Nie jest ona czysto obiektywna: wchodzą w grę różne elementy osobiste. To samo zdarzenie może jedną istotę ludzką strącić w nieszczęście, a inną nie.

Wielka zagadka życia ludzkiego to nie cierpienia, ale nieszczęście. Nie jest dziwne, że niewinni bywają mordowani, podlegają torturom, wygnaniu ze swoich siedzib, nędzy, niewolnictwu, wtrącani są do obozów i więzień, skoro nie brakuje zbrodniarzy dokonujących tych czynów. Nie jest też dziwne, że choroba narzuca długie cierpienia, które paraliżują życie i czynią je podob-

nym śmierci, skoro natura podlega ślepej grze determinizmów mechanicznych. Ale zdumiewa, że Bóg dał nieszczęściu moc, zdolną owładnąć nawet duszą niewinnych i zapanować w niej wszechwładnie. Dotknięty nieszczęściem w najlepszym razie zachowa tylko połowę duszy.

Ci, na których spadł jeden z tych ciosów, po których żywa istota wije się na ziemi jak na wpół rozgnieciony robak, nie mają słów, by wyrazić, co się z nimi dzieje. Ludzie spotykani, nawet jeśli wiele cierpieli, ale nie zetknęli się nigdy z nieszczęściem w ścisłym sensie, nie mają pojęcia, co to jest. W nieszczęściu jest specyfika niewspółmierna do niczego innego, jak dźwięki, o których nic nie może dać żadnego wyobrażenia głuchoniememu. A ci, którzy sami ulegli kalectwu nieszczęścia, nie są w stanie pomóc komukolwiek, prawie też nie są zdolni tego pragnąć. Tak więc współczucie w stosunku do nieszczęśliwych to niepodobieństwo. A gdy naprawdę pojawia się, jest to cud bardziej zdumiewający niż chodzenie po wodzie, uzdrawianie chorych, a nawet wskrzeszenie umarłego.

Nieszczęście zmusiło Chrystusa, by błagał o zmiłowanie, by szukał pociechy u ludzi, by widział się opuszczonym od Ojca. Zmusiło ono sprawiedliwego do krzyku przeciwko Bogu, sprawiedliwego o takiej doskonałości, jaką natura wyłącznie ludzka dopuszcza — a nawet może większej, jeśli Hiob jest nie tyle postacią historyczną, co figurą Chrystusa. „Śmieje się z nieszczęścia niewinnych". To nie bluźnierstwo, to autentyczny krzyk wydarty bólowi. Księga Hioba od początku do końca jest czystym cudem prawdomównej autentyczności. Wszystko, co w przedmiocie nieszczęścia odchyla się od tego wzoru, jest mniej lub więcej splamione kłamstwem.

Nieszczęście czyni Boga nieobecnym na jakiś czas, bardziej nieobecnym niż zmarły, bardziej niż światło nieobecne jest w całkowicie ciemnym lochu. Szczególny rodzaj grozy zatapia całą duszę. W takiej nieobecności nie ma nic do kochania. A najbardziej przeraża to, że jeśli w ciemnościach, gdzie nie ma nic do kochania, dusza przestanie kochać, nieobecność Boga staje się ostateczna. Trzeba, by dusza kochała nadal — w próżnię, albo przynajmniej chciała kochać, choćby najmniejszą cząstką samej siebie. Wtedy pewnego dnia Bóg przychodzi, by ukazać jej Siebie i objawić jej piękność świata, jak to się zdarzyło z Hiobem. Ale jeśli dusza przestanie kochać, popada już tu na ziemi w stan prawie równający się piekłu.

Dlatego ci, co strącają w nieszczęście ludzi nie przygotowanych, by je przyjąć, zabijają dusze. Z drugiej strony, w epoce takiej jak nasza, gdy nieszczęście zawisło nad wszystkimi, pomagać można

duszom w sposób skuteczny tylko posuwając się aż do rzeczywistego przygotowania dusz na nieszczęście. A nie jest to rzecz mała.

Nieszczęście doprowadza do stwardnienia i rozpaczy, bo samą głębię duszy piętnuje, jak rozpalonym żelazem, pogardą, odrazą a nawet wstrętem do samego siebie — owym poczuciem winy i zmazy, które logicznie powinno być wynikiem popełnienia zbrodni, ale nie jest. Zło, które zamieszkuje duszę zbrodniarza, nie jest przez niego odczuwane. Odczuwa je w duszy niewinny dotknięty nieszczęściem. Dzieje się tak, jakby stan duchowy, odpowiedni z natury dla zbrodniarza, oddzielił się od zbrodni a związał z nieszczęściem; i to w stopniu tym większym, im bardziej nieszczęśliwi są niewinni.

Jeżeli Hiob woła, krzyczy o swojej niewinności tak rozpaczliwie, to dlatego, że jemu samemu trudno w nią wierzyć, że własna dusza zaczyna przeciw niemu przyznawać rację jego przyjaciołom. Błaga o świadectwo Boga samego, bo nie słyszy już świadectwa własnego sumienia; stało się ono dla niego wspomnieniem oderwanym i martwym.

Swoją naturę cielesną człowiek dzieli ze zwierzętami. Kury zadziobują kurę ranną. Jest to zjawisko równie mechaniczne jak siła ciężkości. Całą pogardę, wstręt, całą nienawiść, którą rozum nasz kieruje przeciw zbrodni, nasza wrażliwość cielesna obraca przeciw nieszczęściu. Z wyjątkiem tych, których dusze całkowicie zajął Chrystus, wszyscy mniej lub więcej gardzą nieszczęśliwymi, choć prawie nikt sobie tego nie uświadamia.

To prawo wrażliwości odnosi się i do nas samych. Pogarda, wstręt, nienawiść obracają się u nieszczęśliwego przeciwko niemu samemu, przenikają do centrum duszy i stamtąd zabarwiają swoim zatrutym odcieniem cały wszechświat. Jeżeli miłość nadprzyrodzona się ostała, może zapobiec temu drugiemu pobocznemu skutkowi, ale nie pierwszemu. Pierwszy jest samą istotą nieszczęścia. Gdzie nie występuje, nieszczęścia nie ma.

„Stał się dla nas przekleństwem". Nie tylko ciało Chrystusa, zawieszone na drzewie, stało się przekleństwem, ale i cała Jego dusza. Tak samo każdy niewinny czuje się w nieszczęściu przeklęty. O ile rana była dostatecznie głęboka, trwa to nawet u tych, którzy doznawszy nieszczęścia wyszli z niego dzięki odmianie losu.

Dalszy skutek nieszczęścia to że wciąga ono duszę do wspólnictwa, zaszczepiając jej truciznę bezwładu. Ktokolwiek był nieszczęśliwy przez czas wystarczająco długi, staje się wspólnikiem własnego nieszczęścia. Wspólnictwo to udaremnia wszelkie wysiłki, jakie mógłby podjąć dla poprawy swego losu; przeszkadza nawet szukać sposobów wyzwolenia, a niekiedy i pragnąć go. I oto ktoś zadomowił się w swoim nieszczęściu a ludzie mogliby

sądzić, że jest rad. Więcej jeszcze: taki sojusz może go mimo woli skłaniać do uchylania się, ucieczki przed tym, co mogłoby go wyzwolić: wspólnictwo osłania się wtedy pretekstami dochodzącymi do śmieszności. Nawet u takiego, co wyszedł z nieszczęścia, jeśli niezatarte ugryzienie dosięgło samej głębi duszy, istnieje coś, co go pcha, by wpaść w to samo ponownie, jakby nieszczęście zamieszkało w nim na kształt pasożyta i kierowało nim ku własnym celom. Czasem ten popęd okazuje się silniejszy niż wszelkie poruszenia duszy ku szczęściu. Jeżeli kogoś wydobyło z nieszczęścia czyjeś dobrodziejstwo, popędowi może towarzyszyć nienawiść do dobroczyńcy; taka bywa przyczyna aktów dziwnej niewdzięczności pozornie niewytłumaczalnych. Czasem zdarza się, że łatwo kogoś wyrwać z jego nieszczęśliwego położenia obecnego, ale trudno go uwolnić od przeszłego nieszczęścia. Tylko Bóg to może. A i łaska Boska nie uzdrawia tu na ziemi natury nieuleczalnie zranionej. Chwalebne ciało Chrystusa zachowało swoje rany.

Faktu nieszczęścia nie można przyjąć inaczej, jak patrząc na nie jako na oddalenie.

Bóg stworzył z miłości, dla miłości. Bóg nie stworzył niczego innego jak miłość oraz środki jej urzeczywistniania. Stworzył wszelkie formy miłości. Stworzył istoty zdolne kochać na każdą możliwą odległość, przy każdym oddaleniu. Sam przeszedł — ponieważ nikt inny nie mógł tego dokonać — dystans największy, odległość nieskończoną. To nieskończone oddalenie między Bogiem a Bogiem, rozdarcie najwyższe, ból z niczym nie porównany, cud miłości, to Ukrzyżowanie. Nic nie może być dalej od Boga, niż to, co stało się przekleństwem.

Owo rozdarcie, ponad którym najwyższa miłość związała się w najwyższą jedność, rozbrzmiewa ciągle poprzez wszechświat, z głębi ciszy, jak dwie nuty osobne i stopione z sobą, jak harmonia czysta i rozdzierająca. Tym jest Słowo Boga. Całość stworzenia to tylko jego wibracja. Kiedy muzyka ludzka najdoskonalej oczyszczona przeszywa nam duszę, nie co innego poprzez nią słyszymy. Gdy nauczyliśmy się słuchać ciszy, to właśnie dociera do nas — wyraźniej — przez ciszę.

Ci, którzy trwają w miłości, słyszą tę nutę z samego dna upadku, gdzie wtrąciło ich nieszczęście. A z tą chwilą nie mogą już ulec żadnemu zwątpieniu.

Ludzie, w których uderzyło nieszczęście, są u stóp krzyża — w największej prawie z możliwych odległości od Boga. Nie trzeba sądzić, że grzech stanowi oddalenie większe. Grzech nie jest odległością. Jest złym skierowaniem wzroku.

Istnieje co prawda tajemniczy związek między tą odległością a nieposłuszeństwem pierworodnym. Od początku, mówią nam,

ludzkość odwróciła wzrok od Boga i poszła w złym kierunku tak daleko, jak to było możliwe. Ale bo też mogła wtenczas iść. My przygwożdżeni jesteśmy do miejsca — pozostała nam tylko wolność spojrzeń — nam, poddanym konieczności. Ślepy mechanizm, nie liczący się zupełnie ze stopniem doskonałości duchowej, nieustannie przerzuca ludzi, a niektórych ciska nie gdzie indziej jak pod stopy Krzyża. Od nich tylko zależy, czy pośród tych wszystkich wstrząsów zachowają spojrzenie zwrócone na Boga. Nie znaczy to, by Opatrzność Boża była nieobecna. Przez swą Opatrzność właśnie Bóg zrządził, że konieczność to ślepy mechanizm.

Gdyby mechanizm nie był ślepy, nie istniałoby w ogóle nieszczęście. Nieszczęście jest przede wszystkim anonimowe, tych, których wzięło w niewolę, pozbawia osobowości, czyni z nich rzeczy. Jest obojętne i właśnie chłód tej obojętności, zimno metalu, mrozi do samej głębi dusze tych, których dotknęło. Już nigdy nie odzyskają ciepła. Nigdy już nie uwierzą, że są kimś.

Nieszczęście nie miałoby tej mocy, gdyby nie zawierało elementu przypadku. Prześladowani za swoją wiarę, i świadomi tego, mimo najdotkliwszych cierpień nie popadają w nieszczęście. Spotkać ich to może tylko w takim wypadku, gdyby ból lub strach wymazały z ich duszy pamięć o przyczynie prześladowań. Męczennicy, którzy ze śpiewem spotykali na arenie dzikie zwierzęta, nie byli nieszczęśnikami. Chrystus był nieszczęśnikiem. Nie umarł jak męczennik. Umarł jak kryminalista zrównany z łotrami, tylko nieco bardziej śmieszny. Bo nieszczęście jest śmieszne.

Jedynie ślepa konieczność zdolna jest rzucić ludzi na ten ostatni kraniec oddalenia, gdzie znajdą się tuż obok Krzyża. Zbrodnie ludzkie, powodujące większość nieszczęść, wchodzą w skład ślepej konieczności, gdyż zbrodniarze nie wiedzą, co czynią.

Istnieją dwie formy przyjaźni: spotkanie i rozłąka. Są one nierozdzielne. Obie zawierają w sobie to samo dobro, dobro jedyne, przyjaźń. Gdy bowiem dwie istoty nie zaprzyjaźnione są obok siebie, nie jest to spotkanie. Gdy są daleko od siebie, nie jest to rozłąka. Obie te formy mieszcząc w sobie to samo dobro są jednakowo dobre.

Bóg rodzi i zna samego siebie w sposób doskonały, jak my wytwarzamy i znamy w bardzo lichy sposób przedmioty zewnętrzne. Ale przede wszystkim Bóg jest miłością. Przede wszystkim Bóg sam siebie kocha. Ta miłość, ta przyjaźń w Bogu, to Trójca święta. Człony, jakie wiąże tu relacja — miłość Boża — są nie tylko bliskie sobie, są bliskie w stopniu nieskończonym, w stopniu identyczności. Ale przez Stworzenie, Wcielenie i Mękę dzieli je też nieskończona odległość. Przestrzeń i czas — cała przestrzeń, cały

czas — kładą swoją niezmierzoną rozciągłość pomiędzy Boga a Boga.

Kochankowie, przyjaciele mają dwa pragnienia. Jedno, to kochać się tak, by wchodząc w siebie wzajem stać się jedną istotą. Drugie, kochać się tak, że choćby ich rozdzielił glob ziemski, związek ich nie poniesie żadnego uszczerbku. Wszystko to, czego człowiek na próżno tu pożąda, istnieje doskonale i rzeczywiście w Bogu. Wszystkie te nieosiągalne pragnienia są w nas jak gdyby znakiem naszego przeznaczenia, i dobre są dla nas z chwilą, gdy przestajemy się spodziewać ich realizacji.

Miłość między Bogiem a Bogiem, która sama jest Bogiem, to więź o takiej właśnie dwojakiej mocy; więź, która dwa byty jednoczy tak, że nie podobna ich odróżnić i stają się w istocie jednym; więź zdolna pokonać oddalenie i odnieść tryumf nad nieskończoną rozłąką. Jedność Boga, w której znika liczba mnoga, opuszczenie, które odczuwa Chrystus nie przestając kochać Ojca w sposób doskonały — oto dwoista moc boskiej Miłości, która sama jest Bogiem.

Miłość jest do tego stopnia istotą Boga, że jedność — będąca w pewnym sensie Jego definicją — to po prostu skutek miłości. A miarą jej nieskończonej mocy jednoczącej jest bezgraniczne rozłączenie, nad którym ta miłość odnosi tryumf. Cały ten bezmiar rzeczy stworzonych, rozpostarty na całą przestrzeń i wszystek czas, bezmiar mechanicznie brutalnej materii, który legł między Chrystusem a Jego Ojcem.

My, ludzie, zawdzięczamy naszej nędzy nieskończenie cenny przywilej uczestnictwa w tym oddaleniu, jakie rozdzieliło Syna od Ojca. Lecz odległość stanowi rozłąkę tylko dla tych, co kochają. A dla nich rozłąka, jakkolwiek bolesna, jest dobrem, ponieważ jest miłością. Nawet gorycz Chrystusa opuszczonego jest dobrem. Dla nas nie może istnieć nic lepszego na tym świecie, niż mieć w niej uczestnictwo. Bóg nie może tu dla nas być doskonale obecny, ponieważ mamy ciało. Ale w ostatecznym nieszczęściu może być dla nas prawie doskonale nieobecny. To dla nas na ziemi jedyna szansa doskonałości. Dlatego to Krzyż jest naszą jedyną nadzieją. *Arbor una nobilis; nulla silva talem profert, fronde, flore, germine.*

Wszechświat, w którym żyjemy, którego cząstkę stanowimy, to ta odległość położona przez Miłość bożą pomiędzy Bogiem a Bogiem. Jesteśmy punktem na tej trasie. Przestrzeń, czas i mechanizm rządzący materią stanowią tę odległość. Wszystko, co nazywamy złem w świecie, to po prostu ten mechanizm. Bóg zrządził, że gdy Jego łaska przenika w samo centrum człowieka i stam-

tąd rozświeca całą jego istotę, człowiek zdolny jest chodzić po wodach nie gwałcąc praw przyrody. Ale gdy człowiek odwróci się od Boga, ulega po prostu prawu ciążenia. Wydaje mu się jeszcze potem, że chce i że wybiera, ale jest tylko rzeczą, spadającym kamieniem. Przypatrując się z bliska i spojrzeniem prawdziwie uważnym duszom i społeczeństwom, dostrzegamy, że wszędzie tam, gdzie jest nieobecna moc światła nadprzyrodzonego, wszystko ulega prawom mechanicznym, równie ślepym i równie precyzyjnym, jak prawa spadania ciał. Wiedza ta jest dobroczynna i konieczna. Ci, których nazywamy zbrodniarzami, są jak dachówki zerwane wiatrem z dachu i spadające przypadkowo. Jedyną ich winą jest ów wybór początkowy, który uczynił z nich dachówki.

Mechanizm konieczności nie zmieniając swojej istoty transponuje się na wszelkie poziomy: od surowej materii do roślin, zwierząt, narodów, dusz. Oglądany z naszego punktu widzenia, z naszej perspektywy, jest całkowicie ślepy. Ale gdy wyniesiemy serca nasze poza nas samych, poza świat, poza przestrzeń i czas, tam gdzie jest nasz Ojciec, i stamtąd spojrzymy na ów mechanizm, ujrzymy go zupełnie inaczej. To, co wydawało się koniecznością, staje się posłuszeństwem. Materia to całkowita bierność, a więc całkowite posłuszeństwo woli Boga. Jest dla nas doskonałym wzorem. Nie może istnieć inny byt prócz Boga i tego, co jest Bogu posłuszne. Dzięki swemu doskonałemu posłuszeństwu, materia zasługuje na miłość tych, którzy kochają jej Pana — tak jak z czułością patrzy człowiek kochający na igłę, którą się posługiwała zmarła ukochana. Piękno świata uczy nas, jaka część naszej miłości powinna przypaść materii. W piękności świata pospolita konieczność staje się przedmiotem miłości. Nic nie jest piękniejsze niż grawitacja w przelotnych zmarszczkach fal morskich lub w prawie wiecznych fałdach gór.

Morze nie jest w oczach naszych mniej piękne dlatego, że niekiedy, jak nam wiadomo, okręty toną. Przeciwnie, jest tym piękniejsze. Gdyby kierowało swoimi falami, by oszczędzić statek, byłoby istotą obdarzoną rozeznaniem i wyborem, a nie płynnym żywiołem, doskonale posłusznym wszystkim zewnętrznym naciskom. Właśnie to doskonałe posłuszeństwo stanowi o jego piękności.

Wszystkie rzeczy straszliwe, dziejące się na świecie, są jak wgłębienia fal wyciśnięte przez grawitację. Dlatego jest w nich piękno. Niekiedy poemat — taki jak *Iliada* — uzmysławia ów rodzaj piękna.

Człowiek nie może nigdy wyjść poza posłuszeństwo Bogu. Stworzenie nie jest zdolne nie słuchać. Jedyny wybór ofiarowany człowiekowi jako stworzeniu myślącemu i wolnemu, to albo pragnąć posłuszeństwa albo go nie pragnąć. Jeśli go nie pragnie, niemniej

słucha, zawsze i nieodmiennie, w charakterze rzeczy poddanej mechanicznej konieczności. Jeśli pragnie, pozostaje poddany konieczności mechanicznej, ale dochodzi do tego konieczność inna, którą stanowią prawa właściwe sferze nadprzyrodzonej. Pewne czyny stają się dla niego niepodobieństwem, inne realizują się poprzez niego czasem prawie mimo woli.

Gdy mamy poczucie, że w jakiejś okoliczności nie posłuchaliśmy Boga, znaczy to po prostu, że na jakiś czas przestaliśmy pragnąć posłuszeństwa. Oczywiście czyny człowieka, w identycznych warunkach, różnicują się w zależności od tego, czy godzi się czy nie na posłuszeństwo. Podobnie jak roślina — przy identyczności pozostałych warunków — inaczej rośnie gdy jest w świetle, niż gdy jest w ciemnościach. Roślina nie ma żadnego wpływu ani wyboru w sprawach swego rośnięcia. A z nami jest tak jak z roślinami, które otrzymałyby jedyny wybór: czy wystawić się na światło czy nie.

Chrystus wskazał nam jako wzór uległość materii, radząc nam patrzeć na lilie polne, które nie pracują ani nie przędą. To znaczy nie postanowiły sobie przybrać się w taką czy inną barwę, nie wprawiły w ruch woli ani nie dobrały środków do celu, otrzymały to wszystko, co im przyniosła naturalna konieczność. Jeśli zdają się nam nieskończenie piękniejsze od bogatych tkanin, to nie dlatego, żeby były bogatsze, tylko z powodu tej uległości. Tkanina też jest uległa, ulega jednak człowiekowi a nie Bogu. Materia nie jest piękna, gdy okazuje posłuszeństwo człowiekowi, tylko gdy jest posłuszna Bogu. Jeśli niekiedy w dziele sztuki objawia się prawie równie pięknie jak w morzu, górach lub kwiatach, to dlatego, że światło Boże napełniało artystę. By znaleźć piękno w wytworach ludzi nie oświeconych przez Boga, trzeba zrozumieć całą duszą, że sami ci ludzie to materia bezwiednie posłuszna. Dla kogoś, kto osiągnął to zrozumienie, wszystko na tym świecie jest doskonale piękne. We wszystkim, co istnieje, we wszystkim, co jest wytwarzane dostrzega mechanizm konieczności a ta konieczność ma dla niego smak nieskończonej słodyczy posłuszeństwa. Owo posłuszeństwo rzeczy jest dla nas, w stosunku do Boga, tym czym przejrzystość szyby w stosunku do światła. Z chwilą gdy czujemy to posłuszeństwo całą naszą istotą, oglądamy Boga.

Gdy odwrócimy w rękach gazetę, wydrukowane litery pokazują się nam w dziwnym kształcie; gdy przywrócimy jej właściwą pozycję, nie widzimy już liter; widzimy słowa. Pasażer statku miotanego burzą odczuwa każdy wstrząs jako zaburzenie we własnych wnętrznościach. Kapitan chwyta w nim tylko zespół akcji wiatru, prądu, fali na położenie, konstrukcję i osprzęt statku.

Tak jak się uczymy czytać, jak opanowujemy rzemiosło, nie

inaczej uczymy się odczuwać we wszystkim — w pierwszym rzędzie i prawie wyłącznie — posłuszeństwo wszechświata Bogu. To jest prawdziwe terminowanie. Jak każdy staż, wymaga wysiłków i czasu. Dla tego, kto go ukończył, nie ma już większej różnicy między rzeczami, między zdarzeniami, niż taka, jaką ktoś umiejący czytać dostrzega w tym samym zdaniu kilkakrotnie napisanym czy wydrukowanym; atramentem czerwonym, niebieskim, czcionkami takimi, innymi czy jeszcze innymi. Ten, kto nie umie czytać, zobaczy tu tylko różnice. Dla czytającego wszystko to jest równorzędne, ponieważ zdanie pozostaje to samo. Dla tego, kto ukończył staż, rzeczy i zdarzenia zawsze i wszędzie są rezonansem tego samego słowa Bożego o nieskończonej słodyczy. Nie znaczy to, by nie cierpiał. Cierpienie stanowi barwę niektórych wydarzeń. W zdaniu napisanym czerwonym atramentem, i ten, kto umie czytać i ten, kto nie umie, widzi czerwień; ale to zabarwienie nie ma tej samej doniosłości dla jednego, co dla drugiego.

Gdy uczeń-praktykant się zrani lub skarży się na zmęczenie, robotnicy czy chłopi mówią pięknie: „To rzemiosło wchodzi w krew". Za każdym razem, gdy znosimy ból, możemy sobie rzetelnie powiedzieć, że to świat, porządek świata, jego piękność, posłuszeństwo stworzenia dla Stwórcy wchodzi nam w krew. A jeśli tak, jakżebyśmy nie mieli błogosławić serdecznie i wdzięcznie Miłości, która nam posyła taki dar?

Radość i ból to dary jednakowo cenne, — jeden i drugi trzeba smakować w pełni, w całej jego czystości, nie próbując ich mieszać ze sobą. Przez radość piękno świata przenika do naszej duszy. Przez ból wchodzi w nasze ciało. Przez samą radość nie moglibyśmy się stać przyjaciółmi Boga, tak jak nie podobna, by ktoś został kapitanem studiując tylko podręczniki nawigacji. Ciało uczestniczy w każdym terminowaniu. Na szczeblu wrażliwości fizycznej jedynie ból jest w kontakcie z tą koniecznością, która stanowi porządek świata; bo przyjemność nie zawiera w sobie poczucia konieczności. Tylko wyższa część wrażliwości zdolna jest odczuć konieczność w przeżyciu radosnym i to wyłącznie za pośrednictwem poczucia piękna. Po to, by cała nasza istota uwrażliwiła się na wskroś na owo posłuszeństwo będące substancją materii, by wytworzył się w nas nowy zmysł pozwalający rozumieć świat jako wibrację słowa Bożego, jednakowo niezbędna jest moc przekształcająca bólu jak i radości. Jednemu i drugiemu, gdy się zjawią, trzeba otworzyć sam rdzeń duszy, jak otwiera się drzwi wysłańcom tego, kogo kochamy. Czy ma jakiekolwiek znaczenie grzeczność lub gburowatość gońca, jeśli doręcza on posłanie miłości?

Ale nieszczęście to nie ból. Tu nie mamy już do czynienia z pedagogiczną metodą Bożą.

Nieskończoność przestrzeni i czasu oddziela nas od Boga. Jakże mielibyśmy Go szukać? Jak pójść do Niego? Choćbyśmy szli przez nieskończone wieki, byłoby to tylko okrążaniem ziemi. Nawet i w samolocie to jedynie potrafimy. Nie leży w naszych możliwościach ruch pionowy. Nie możemy uczynić ani kroku ku niebu. To Bóg przemierza wszechświat i przychodzi do nas.

Poprzez nieskończoność przestrzeni i czasu dosięga nas nieskończenie bardziej nieskończona miłość Boga. Przychodzi w swojej godzinie. Mamy moc wyrazić zgodę i przyjąć ją, albo odrzucić. Jeśli pozostajemy głusi, wraca i jeszcze raz wraca jak żebrak, ale — podobnie jak żebrak — któregoś dnia nie wróci więcej. Jeżeli się zgadzamy, Bóg wkłada w nas małe ziarno i odchodzi. Od tej chwili ani On, ani my nie potrzebujemy już nic robić, jedynie czekać. Powinniśmy tylko nie żałować wyrażonego przez nas przyzwolenia, ślubnego „tak". Nie jest to tak łatwe jak się wydaje, ponieważ wzrastanie ziarna w nas jest bolesne. Ponadto, z samego faktu zgody na ten wzrost, trudno nam się powstrzymać, by nie zniszczyć tego, co go hamuje, nie wyrywać chwastów, nie wycinać perzu; a niestety te sploty perzu wchodzą w skład naszych własnych ciał i zabiegi ogrodnicze są gwałtowną operacją. Niemniej ziarno ostatecznie wzrasta samo. I pewnego dnia dusza należy do Boga, nie tylko godzi się na miłość, ale prawdziwie i czynnie kocha. A wtedy przychodzi jej kolej przemierzenia wszechświata, by dojść do Boga. Dusza nie kocha tak jak stworzenie — miłością stworzoną. Ta miłość w niej jest boska, nie stworzona, bo przechodzi przez nią miłość Boga do Boga. Tylko Bóg zdolny jest kochać Boga. My zgodzić się tylko możemy na utratę uczuć własnych, by w naszej duszy otworzyć przejście dla tej miłości. To właśnie znaczy: zaprzeć się samego siebie. Po to zostaliśmy stworzeni: by dać to przyzwolenie.

Boska Miłość przebyła nieskończoność przestrzeni i czasu, by od Boga dotrzeć do nas. Ale jak może przebyć tę odległość w przeciwnym kierunku, wychodząc od stworzenia skończonego? Gdy złożone w nas ziarno boskiej miłości urosło, stało się drzewem, jak zdołamy — my, noszący je w sobie — zwrócić je tam, skąd przyszło, odbyć w odwrotnym kierunku tę samą podróż Boga ku nam, przemierzyć nieskończoną odległość?

Wydaje się to niemożliwe, lecz sposób istnieje. Znamy ten sposób dobrze. Wiemy dobrze jakie podobieństwo nosi w sobie to drzewo, które wyrosło w nas, drzewo tak piękne, w którym przychodzą mieszkać ptaki niebieskie. Wiemy, jakie jest najpiękniejsze ze wszystkich drzew. *Nulla silva talem profert.* W żadnym lesie

nie ma takiego. Coś jeszcze nieco bardziej okropnego od szubienicy, oto najpiękniejsze z drzew. Jego to nasienie włożył w nas Bóg, a nie było nam wiadome, jakie to ziarno. Gdybyśmy wiedzieli, w pierwszej chwili nie powiedzielibyśmy: tak. To właśnie drzewo wyrosło w nas i stało się nie do wykorzenienia. Tylko zdrada może je wykorzenić.

Gdy bije się młotkiem w gwóźdź, uderzenie, które spada na szeroką główkę, całe przechodzi w ostrze, nic z jego siły się nie rozprasza, choć ostrze to tylko punkt. Choćby młot i głowa gwoździa były bezgranicznych rozmiarów, rzecz odbyłaby się tak samo. Ostrze gwoździa przekazałoby punktowi, do którego je przyłożono, ów bezgranicznej siły cios.

Skrajne nieszczęście, które jest zarazem bólem fizycznym, załamaniem duszy i degradacją społeczną, to ów gwóźdź. Ostrze przylega do samego centrum duszy. Głową gwoździa jest wszystka konieczność rozproszona na całym obszarze przestrzeni i czasu.

Nieszczęście to cud techniki boskiej. Urządzenie proste i pomysłowe, które wprowadza w duszę stworzenia skończonego ów bezmiar siły ślepej, brutalnej i zimnej. Nieskończona odległość dzieląca Boga od stworzenia zbiega się cała w jeden punkt, by przebić duszę w jej centrum.

Człowiek, któremu się to zdarza, nie ma żadnego udziału w tym zabiegu. Miota się jak motyl żywcem przypinany szpilką do kartonu. Ale może pośród tej grozy zachować wolę kochania. Nie ma w tym żadnej niemożliwości, żadnej przeszkody, można by prawie powiedzieć żadnej trudności; ponieważ ból nawet największy, póki nie jest omdleniem, nie dotyka tego punktu duszy, który zgadza się na właściwy kierunek.

Trzeba tylko wiedzieć, że miłość to kierunek, orientacja a nie stan duszy. Jeśli się tego nie wie, popada się w rozpacz przy pierwszym dotknięciu nieszczęścia.

Ten, którego dusza trwa nakierowana ku Bogu podczas gdy przebija ją gwóźdź, okazuje się przybity do samego centrum świata. Owym centrum prawdziwym, nie będącym po środku, ale poza przestrzenią i czasem, jest sam Bóg. W wymiarze nie należącym do przestrzeni ani do czasu, zupełnie odrębnym, gwóźdź przebił dziurę przez wszystko co stworzone, przez całą grubość zasłony oddzielającej duszę od Boga.

W tym cudownym wymiarze dusza nie opuszczając miejsca i chwili, gdzie znajduje się związane z nią ciało, może przebiec całą przestrzeń i cały czas i stanąć w obecności samego Boga.

Bo znalazła się w punkcie przecięcia stworzenia i Stwórcy. Ów punkt węzłowy, to przecięcie ramion Krzyża.

Św. Paweł myślał może o czymś podobnym mówiąc: „bądźcie

umocnieni i ugruntowani w miłości — abyście pojąć mogli, jak ona jest rozległa i daleka, wzniosła i głęboka, abyście też mogli poznać, jak miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę".

II

Na to, by przez nieszczęście przybitym być do Krzyża Chrystusowego, trzeba mieć w duszy, w chwili gdy nieszczęście przychodzi, nie sam tylko Boży zasiew, ale uformowane już drzewo życia. W przeciwnym razie do wyboru pozostają te dwa krzyże, które były po prawej i po lewej ręce Chrystusa.

Ten, kto szuka pociechy w pogardzie i nienawiści dla współcierpiących, staje się podobnym do złego łotra. I taki jest najczęstszy wynik prawdziwego nieszczęścia. Tak było z niewolnikami w Rzymie. Ludzie, których dziwi tego rodzaju stan ducha u nieszczęśliwych, sami ulegliby mu prawie bez wyjątku, gdyby to ich dotknęło nieszczęście.

Aby się upodobnić do dobrego łotra, wystarczy zrozumieć, że bez względu na stopień mojego nieszczęścia, zasłużyłem na co najmniej tyle. Zanim bowiem skuł nas bezwład nieszczęścia, niezawodnie byliśmy wspólnikami zbrodni, które innych przywiodły do co najmniej równie wielkich nieszczęść — wspólnikami przez tchórzostwo, inercję, obojętność lub zawinioną niewiedzę. Nie mogąc na ogół zapobiec zbrodniom, można było jednak je potępić. Kto tego nie zrobił, a nawet aprobował lub pozwalał sądzić, że aprobuje zbrodnie, dla tego nieszczęście nie jest, wedle ścisłej sprawiedliwości, zbyt ciężką karą wspólnictwa. Nie mamy prawa litować się nad sobą. Wiadomo nam, że raz co najmniej istotę doskonale niewinną dotknęło nieszczęście gorsze; lepiej ku niej — poprzez wieki — skierować nasze współczucie.

Każdy może i powinien powiedzieć to sobie, bo w naszych instytucjach i obyczajach istnieją rzeczy tak okropne, że nikt nie może czuć się prawomocnie uniewinnionym od tego wszechobecnego wspólnictwa. Z pewnością każdy zawinił co najmniej występną obojętnością.

Ale ponadto każdy człowiek ma prawo pragnąć uczestnictwa w Krzyżu samego Chrystusa. Mamy nieograniczone prawo prosić Boga o wszystko, co jest dobre. Nie w tego rodzaju prośbach przystoi nam pokora i umiar.

Nie trzeba pragnąć nieszczęścia; to jest przeciwne naturze; to perwersja; a przede wszystkim nieszczęście jest z samej istoty czymś, co się znosi wbrew woli. Kto w nie nie popadł, może tylko pragnąć, by jeśli mu się nieszczęście zdarzy, stało się dlań udziałem w Krzyżu Chrystusowym.

Ale bezustannie obecna jest możliwość nieszczęścia, i ją wolno nam zawsze kochać. Trzy aspekty naszego bytu ciągle są na nią narażone. Ciało jest kruche; każdy odłamek materii w ruchu może je przebić, rozedrzeć, zmiażdżyć, albo na zawsze okaleczyć. Dusza nasza jest nieodporna, podległa depresjom bez powodu, żałośnie zawisła od wszelkiego rodzaju rzeczy i istot, podobnie kruchych i kapryśnych. Nasza osobowość społeczna, warunkująca samo niemal poczucie istnienia, stale i całkowicie wystawiona jest na grę przypadków. Samo centrum naszej istoty wiąże się z tymi trzema sprawami w taki sposób, że krwawi od każdej choć trochę cięższej rany zadanej na jego peryferiach. Zwłaszcza to wszystko, co zmniejsza lub niweczy nasz prestiż społeczny, prawo do szacunku, zdaje się przekształcać lub niszczyć samą naszą istotę — tak dalece substancją naszą jest złudzenie.

Owo zagrożenie i kruchość prawie bez granic nie zaprząta naszych myśli dopóki wszystko idzie jako tako dobrze. Ale nic nas nie zmusza, by o tym nie myśleć. Można wciąż na to patrzeć i nieustannie dziękować za to Bogu. Nie tylko dziękować za samą kruchość, ale i za tę głębszą słabość w nas, która przenosi zagrożenie w samo nasze centrum. Bo nie co innego, jak ta słabość umożliwia ostatecznie przybicie cierpiącego w samym centrum Chrystusowego Krzyża.

Możemy o tej kruchości myśleć z miłością i z wdzięcznością przy okazji jakiegokolwiek cierpienia, wielkiego czy małego. Możemy myśleć o niej w chwilach mniej więcej obojętnych. A także przy okazji wszelkich radości. Nie należałoby tak robić, gdyby myśl tego rodzaju miała mącić lub pomniejszać radość. Ale tak nie jest. Nadaje ona radości bardziej przenikliwą i przejmującą słodycz, tak jak nietrwałość kwiatów wiśni podnosi ich urodę.

Przy takim nastawieniu myśli, po pewnym czasie Krzyż Chrystusowy powinien się stać samą substancją naszego życia. To zapewne chciał zalecić Chrystus, gdy radził przyjaciołom swoim nosić krzyż na każdy dzień, nie zaś — jak dzisiaj się to tłumaczy — prostą rezygnację i zgodę na małe codzienne przykrości, które niekiedy zwiemy krzyżami, przez nadużycie słowa graniczące tu ze świętokradztwem. Jeden jest tylko krzyż, jest to wszystka konieczność, jaka napełnia bezmiar czasu i przestrzeni, a może w pewnych okolicznościach skoncentrować się na atomie, jakim jest każdy z nas, i całkowicie go zmiażdżyć. Nieść swój krzyż, to znosić świadomość całkowitego podporządkowania tej ślepej konieczności, we wszystkich składnikach bytu, poza jednym tylko tajemniczym punktem w duszy, do którego świadomość nie sięga. Choćby człowiek cierpiał najokrutniej, póki część jego istoty ostała się nietknięta i póki nie zdał sobie w pełni sprawy, że i ta część

matematyczny dowód, a w naszą zdolność kochania przez piękno. I tak Hiob, z chwilą gdy nieszczęście rozdarło zasłonę ciała, dostrzegł obnażoną piękność świata. Piękno objawia się temu, kto uznał konieczność za substancję świata, a posłuszeństwo Miłości doskonale mądrej za substancję konieczności. Wszechświat, którego jesteśmy częścią, ma jedną tylko rację bytu: posłuszeństwo.

Doznanie radości działa analogicznie do bólu fizycznego, gdy jest tak żywe, czyste, przewyższające spodziewanie, że natychmiast uznajemy się niezdolni do samodzielnego osiągnięcia czegoś podobnego lub zatrzymania tego na własność. Istotą takich radości jest zawsze piękno. Czysta radość i czysty ból to dwa aspekty tej samej prawdy, nieskończenie cennej. Szczęście to dla nas, bo dzięki temu mamy prawo życzyć ukochanym naszym raczej radości niż bólu.

Trójca i Krzyż to dwa bieguny chrześcijaństwa, dwie zasadnicze prawdy — jedna jest doskonałą radością, druga pełnią nieszczęścia. Niezbędna jest znajomość obydwu oraz ich tajemniczej jedności, ale nasza kondycja ludzka w świecie umieszcza nas nieskończenie daleko od Trójcy — u samych stóp Krzyża. Krzyż jest naszą ojczyzną.

Znajomość nieszczęścia to klucz do chrystianizmu. Lecz jest ona niepodobieństwem. Nie może znać nieszczęścia, kto przez nie nie przeszedł. Bo myśl wzdraga się do tego stopnia przed nieszczęściem, że nie może dobrowolnie skierować się poznawczo ku niemu, podobnie jak zwierzę nie jest zdolne do samobójstwa. Poznajemy nieszczęście tylko pod przymusem. Uwierzyć w nie można tylko doświadczywszy, że wszystko co mieści dusza, wszystkie myśli, uczucia, postawy wobec idei, ludzi i świata, a zwłaszcza najbardziej wewnętrzny stosunek istoty ludzkiej do samej siebie — wszystko to całkowicie zdane jest na łaskę okoliczności. Nawet jeśli się to uznaje teoretycznie, co już jest bardzo rzadkie, nie wierzy się w to całą duszą. Wierzyć w to całą duszą równa się temu, co Chrystus nazwał nie „wyrzeczeniem", jak zwykle się tłumaczy, lecz zaparciem się siebie, a co stanowi warunek, byśmy się mogli stać Jego uczniami. Ale kto jest w nieszczęściu albo przeszedł przez nie, nie w większym stopniu wierzy w tę prawdę, lecz bodaj w jeszcze mniejszym. Bo myśli nigdy nie można naprawdę przymusić, zawsze ma możność wymknąć się przez kłamstwo. Myśl przymuszona przez okoliczności do konfrontacji z nieszczęściem, ucieka w kłamstwo tak błyskawicznie jak zwierzę zagrożone śmiercią a dostrzegające kryjówkę przed nią. Niekiedy, w przerażeniu, zatapia się w kłamstwo bardzo głęboko; stąd zdarza się, że nieszczęśliwi lub ci, co przeszli przez nieszczęście, zarażają się kłamstwem jak nałogiem, do tego stopnia, że czasem zatracają w ogóle zmysł prawdy

w jakiejkolwiek dziedzinie. Niesłusznie się ich za to potępia. Kłamstwo tak się kojarzy z nieszczęściem, że Chrystus zwyciężył świat przez sam ten fakt, iż będąc Prawdą, pozostał Prawdą na samym dnie ostatecznego nieszczęścia. Myśl musi uchylać się od widoku nieszczęścia przez instynkt samozachowawczy, nieskończenie istotniejszy dla naszego bytu niż ten, który chroni przed śmiercią cielesną; na śmierć względnie łatwo się wystawić, gdy pod wpływem okoliczności i gry wyobraźni nie ukazuje się nam ona w aspekcie nieszczęścia. Nieszczęściu można się przypatrywać oko w oko, z bliska i z niezachwianą uwagą tylko pod jednym warunkiem: że się przyjmuje śmierć duszy z miłości dla prawdy. Na tę śmierć duszy wskazywał Platon, gdy mówił: „filozofować, to uczyć się umierania"; ją symbolizowały wtajemniczenia starożytnych misteriów; jej obrazem jest chrzest. Nie chodzi o rzeczywistą śmierć duszy, tylko o proste uznanie przez nią prawdy, że jest czymś martwym, czymś analogicznym do materii. Nie ma się stać wodą, jest wodą; to co uważamy za własne ja, to produkt równie nieuchwytny i równie zdeterminowany okolicznościami zewnętrznymi jak kształt fali morskiej.

Trzeba tylko wiedzieć o tym, wiedzieć w samej głębi siebie. Ale Bóg tylko zna w ten sposób człowieka; oraz tu na świecie ci, którzy się z Niego urodzili. Bo niepodobna przystać na tę śmierć duszy, jeśli się nie ma, oprócz zwodniczego życia duszy, jeszcze życia innego; jeśli się nie ma swego skarbu i swego serca umieszczonego poza sobą; nie tylko poza swoją osobą, ale poza wszystkimi swymi myślami, wszystkimi uczuciami, wszystkim co daje się poznać — w rękach naszego Ojca, który jest w ukryciu. O tych, którzy to osiągnęli, powiedzieć można, że urodzili się z wody i z Ducha. Bo są już nie czym innym jak podwójnym posłuszeństwem: z jednej strony ulegają konieczności mechanicznej na skutek ziemskich warunków życia, z drugiej — natchnieniu Bożemu. Nie ma już w nich nic, co dałoby się określić jako wola własna, własna osoba, ja. Nie są już niczym innym jak pewnym punktem skrzyżowania między naturą a Bogiem. Ten właśnie punkt, to ich imię nadane im przez Boga odwiecznie, to ich powołanie. W dawnym chrzcie przez zanurzenie człowiek znikał pod wodą; oznaczało to negację siebie, wyznanie, że jest się tylko ułamkiem biernej materii, z której składa się dzieło stworzenia. Ochrzczony wynurzał się tylko mocą przezwyciężającego ciężar ruchu wstępującego; obrazu miłości Bożej w człowieku. Symbol zawarty w chrzcie, to stan doskonałości. Obietnica chrztu pozwala pragnąć i prosić Boga o ten stan, nieustannie, nieznużenie, tak długo dopóki się go nie otrzyma, podobnie jak zgłodniałe dziecko bez ustanku domaga się chleba od ojca. Ale do czego zobowiązuje ta obietnica, tego nikt nie może

wiedzieć, dopóki nie znajdzie się przed straszliwym obliczem nieszczęścia. Tam jedynie, oko w oko z nieszczęściem, można się prawdziwie zobowiązać — w zetknięciu bardziej skrytym, tajemniczym, bardziej jeszcze cudownym niż sakrament.

Znajomość nieszczęścia, która w porządku naturalnym jest niemożliwa zarówno dla tych, co go doświadczyli, jak i tych, co nie doświadczyli — jednym i drugim na równi może być udostępniona przez nadprzyrodzoną łaskę. Inaczej Chrystus nie byłby oszczędził nieszczęścia temu, którego miłował ponad wszystkich i któremu przyrzekł, że da mu pić ze swego kielicha. W jednym i drugim wypadku znajomość nieszczęścia jest sprawą o wiele bardziej cudowną niż chodzenie po wodzie.

Ci, o których Chrystus wyznaje, że byli Jego dobroczyńcami, to tacy, których współczucie opierało się na znajomości nieszczęścia. Inni dają kapryśnie, nieregularnie lub przeciwnie: zbyt regularnie, na skutek przyzwyczajeń wpojonych przez wychowanie albo konwencję społeczną, przez pychę, przez cielesną litość lub dla spokoju sumienia, słowem z pobudki dotyczącej ich samych. Są wyniośli lub protekcjonalni, wyrażają niedyskretną litość, lub dają nieszczęśliwemu odczuć, że jest w ich oczach tylko egzemplarzem pewnego typu nieszczęścia. Tak czy inaczej dar ich jest zawsze czymś raniącym. A zapłatę swoją otrzymują na tym świecie, bo ich lewa ręka zawsze wie, co dała prawa. Taki kontakt z nieszczęśliwymi nie może być wolny od kłamstwa, bo żeby znać naprawdę nieszczęśliwych, trzeba znać nieszczęście. Ci, którzy nie patrzyli w twarz nieszczęściu i nie są na to przygotowani, mogą zbliżać się do nieszczęśliwych tylko przesłonieni ochronnie kłamstwem lub złudzeniem. Gdy przypadkiem ukaże się im nagle w twarzy nieszczęśliwego oblicze nieszczęścia, uciekają.

Dobroczyńca Chrystusa nie odczuwa w obecności nieszczęśliwego żadnego dystansu pomiędzy nim a sobą; przenosi się w niego całą swoją istotą; a z tą chwilą nakarmić głodnego staje się odruchem równie instynktownym, równie natychmiastowym, jak jeść samemu, kiedy się jest głodnym. I zapomina się o tym prawie zaraz, jak nie pamięta się własnych posiłków z wczoraj i przedwczoraj. Takiemu człowiekowi nie przyszłoby do głowy powiedzieć, że zajmuje się nieszczęśliwymi ze względu na Pana; wydałoby mu się to równie absurdalne jak powiedzieć, że je ze względu na Pana. Je się, bo nie można się bez tego obejść. Ci, którym Chrystus podziękuje, dają tak, jak jedzą.

A dają o wiele więcej niż jedzenie, ubranie i opiekę. Przenosząc się całą swoją istotą w tego, któremu pomagają, dają mu moment tej własnej egzystencji, której jest pozbawiony przez nieszczęście. Nieszczęście to z natury zagłada osobowości, upadek

do roli anonima. Jak Chrystus przez miłość ogołocił się ze swej boskości, tak nieszczęśliwy traci swe człowieczeństwo przez zły los. Nie ma już innej egzystencji jak sama owa zła dola. W oczach ludzi i w jego własnych definiuje go bez reszty jego więź z nieszczęściem. To, co w nim chciałoby mimo wszystko egzystować, nieustannie ulega spychaniu w nicość, tak jakby bito coraz mocniej po głowie topiącego się. Jest on czy to biedakiem, czy zbiegiem lub wysiedleńcem, murzynem, chorym, karanym kryminalistą czy kimś innym w tym rodzaju. Przykrości czy dobrodziejstwa, jakich jest przedmiotem, w jednym i drugim wypadku kierują się ku nieszczęściu, które reprezentuje on jako jeden z wielu. I tak zarówno złe jak dobre traktowanie z jednakowo skuteczną siłą utrzymują go w anonimowości i są dwiema formami tej samej zniewagi.

Ten, który widząc nieszczęśliwego przenosi w niego własną istotę, przez miłość powoduje w nim narodziny, choćby chwilowe, egzystencji niezależnej od nieszczęścia. Bo chociaż nieszczęście stanowi okazję do tego nadprzyrodzonego przeszczepienia, nie ono jest jego przyczyną. Przyczyna to identyczność istot ludzkich ponad wszelkimi pozornymi przedziałami stworzonymi przez grę losu.

Przenieść się wewnętrznie w nieszczęśliwego, to podjąć na moment jego nieszczęście, wziąć dobrowolnie to, czego istotą jest przymus narzucony wbrew woli. Ale to niepodobieństwo. Chrystus jeden tego dokonał. I tylko Chrystus może to sprawiać — oraz ludzie, których całą duszę On objął w posiadanie. Ci zaś, przenosząc własną istotę w nieszczęśliwego, któremu chcą pomóc, w rzeczywistości wszczepiają w niego nie własną jaźń, bo jej już nie posiadają, ale samego Chrystusa.

Jałmużna tak praktykowana to sakrament, nadprzyrodzone działanie, przez które człowiek będący mieszkaniem Chrystusa prawdziwie wnosi Chrystusa w duszę nieszczęśliwego. Jeśli chodzi tu o kawałek chleba, to chleb dany w ten sposób stanowi równowartość hostii. To nie symbol ani domniemanie, lecz literalny wykład słów samego Chrystusa. Bo powiedział: „Mnieście uczynili"; On jest więc w nieszczęśniku głodnym lub nagim. Ale nie na skutek głodu czy nagości, bo nieszczęście samo przez się nie zawiera żadnego daru z nieba; jest, bo został nieszczęśliwemu dany. Że Chrystus mieszka w tym, który daje w sposób doskonale czysty, to oczywistość; któż mógłby być dobroczyńcą Chrystusa, jeśli nie On sam? Łatwo zresztą pojąć, że tylko obecność Chrystusa w duszy może w nią wpoić prawdziwe współczucie. Lecz Ewangelia objawia nam ponadto, że ten, kto daje z prawdziwego współczucia, daje samego Chrystusa. Nieszczęśliwy otrzymujący ten dar — ten cud — ma do wyboru przyjąć go lub nie.

Dotknięty zupełnym nieszczęściem człowiek traci wszelkie ludzkie powiązania. Pozostają mu tylko dwa możliwe rodzaje stosunków z ludźmi: takie, w których figuruje on jako rzecz, a więc równie mechaniczne jak sąsiedztwo dwóch kropli wody; albo — miłość czysto nadprzyrodzona. Nie ma on wstępu do strefy pośredniej. W jego życiu istnieje miejsce tylko na wodę i Ducha. Nieszczęście zaakceptowane, przyjęte, pokochane jest prawdziwym chrztem.

Dlatego właśnie, że jedynie Chrystus zdolny jest do współczucia, podczas swego pobytu na ziemi nie otrzymał go wcale. Będąc tu w ciele, nie zamieszkiwał wnętrza duszy nikogo z tych, co Go otaczali; a skoro tak, nikt nie mógł mieć nad nim litości. Ból zmusił go do szukania współczucia, a najbliżsi Jego przyjaciele odmówili Jego prośbie. Dali mu cierpieć samotnie. Nawet Jan spał. Piotr zdolny był chodzić po wodzie, lecz nie był zdolny do litości nad swoim Mistrzem, który popadł w nieszczęście. Schronili się w sen, żeby już na Niego nie patrzeć. Gdy samo Miłosierdzie staje się nieszczęściem, gdzież by mogło znaleźć pomoc? Trzeba by drugiego Chrystusa, by miał litość nad Chrystusem nieszczęśliwym. W ciągu następnych wieków współczucie dla Chrystusa w nieszczęściu było jednym ze znaków świętości.

Nadprzyrodzone działanie jałmużny, w przeciwieństwie na przykład do Komunii, nie wymaga pełnej świadomości. Bo ci, którym Chrystus dziękuje, odpowiadają: „Kiedy to było, Panie?..." Nie wiedzieli, kogo nakarmili. Nic nawet nie wskazuje, czy w ogóle o Chrystusie coś wiedzieli. Mogli znać Go lub nie. Ważne jest to, że okazali się sprawiedliwymi. Dlatego Chrystus w nich będący ofiarował się sam sobie pod postacią jałmużny. Błogosławieni żebracy, ponieważ istnieje dla nich możliwość, że raz czy dwa w ciągu życia otrzymają taką jałmużnę.

Nieszczęście jest prawdziwie w centrum chrześcijaństwa. Jedyne i podwójne przykazanie: będziesz miłował Boga, będziesz miłował bliźniego, spełnia się poprzez nieszczęście. Bo jeśli chodzi o to pierwsze, Chrystus powiedział: „Nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przeze mnie". Powiedział także: „Jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, który wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny". Mowa o tym wężu spiżowym, na którego wystarczyło spojrzeć, aby uniknąć zatrucia jadem. Nie można więc kochać Boga inaczej jak patrząc na Krzyż. A jeśli chodzi o bliźniego, Chrystus wskazał, kto jest tym bliźnim, którego nakazano nam kochać. Jest nim nagie, okrwawione i omdlałe ciało leżące na drodze. Przede wszystkim nieszczęście nakazano nam kochać, nieszczęście człowieka, nieszczęście Boga.

Zarzuca się nieraz chrystianizmowi chorobliwe lubowanie się w cierpieniu, w bólu. To błąd. W chrześcijaństwie nie chodzi o ból i o cierpienie, które są uczuciami, stanami duszy, i w których zawsze można doszukiwać się perwersyjnej rozkoszy. Chodzi o coś zupełnie innego. Chodzi o nieszczęście. Nieszczęście nie jest stanem duszy. Jest rozbiciem duszy w proch przez mechaniczną przemoc okoliczności. Przemiana człowieka w jego własnych oczach ze stanu ludzkiego w stan robaka wpół rozgniecionego na ziemi — w tym nawet zboczeniec nie mógłby znaleźć upodobania. Mędrzec, bohater, święty także się tym nie lubują. Nieszczęście to coś, co narzuca się człowiekowi całkowicie bez jego zgody. Z natury, z definicji jest pełnym grozy buntem całej istoty człowieka, na którego spadło. I na to właśnie trzeba nam przystać — mocą miłości nadprzyrodzonej.

Zgadzać się na istnienie świata, to nasze ziemskie zadanie. Bogu nie wystarcza, że dzieła swoje uznał za dobre. Chce jeszcze, aby one same uznały się za takie. Do tego służą dusze związane z mikroskopijnymi fragmentami tego świata. Takie jest przeznaczenie nieszczęścia: pozwolić nam orzec, że co Bóg stworzył, jest dobre. Bo dopóki gra okoliczności narusza z lekka tylko, albo nie w pełni naszą istotę, wierzymy mniej lub więcej, że to nasza wola stworzyła świat i nim zarządza. Nieszczęście poucza nas nagle i ku naszemu wielkiemu zaskoczeniu, że sprawa ma się zupełnie inaczej. Jeśli wtenczas chwalimy, to chwalimy prawdziwie Boże dzieło stworzenia. A dlaczegożby nie? Wiemy dobrze, że nasze nieszczęście w niczym nie pomniejsza chwały Bożej. A więc nie jest dla nas przeszkodą, by błogosławić Boga za Jego wielką chwałę, *propter magnam gloriam*.

I tak nieszczęście to najpewniejszy znak, że Bóg chce być przez nas kochany; to najcenniejsze świadectwo Jego czułości. Nie dostrzegajmy w nim ojcowskiego karania; trafniej można porównać je do tkliwych sporów, jakimi młodzi narzeczeni upewniają się o głębi swej miłości. Nikt nie ma odwagi patrzeć w twarz nieszczęściu: gdyby było inaczej, po jakimś czasie dostrzeglibyśmy, że to twarz miłości; tak jak Maria Magdalena spostrzegła się, że ten, kogo wzięła za ogrodnika, to Ktoś inny.

Chrześcijanie, widząc centralne miejsce nieszczęścia w swej wierze, powinniby przeczuć, że w pewnym sensie jest ono samym rdzeniem stworzenia. Być stworzonym to niekoniecznie być nieszczęśliwym, ale nieuchronnie być narażonym na nieszczęście. Tylko to, co nie stworzone, jest niezniszczalne. Ludzie pytają, dlaczego Bóg dopuszcza nieszczęście, można by równie dobrze zapytać, dlaczego Bóg tworzył. Takie pytanie istotnie można by sobie postawić. Dlaczego Bóg dokonał dzieła stworzenia? Jest przecież

taką oczywistością, że Bóg jest większy niż Bóg i stworzenie razem. W każdym razie jest to oczywiste, gdy o Bogu myślimy jako o bycie. Ale nie trzeba tak myśleć. Gdy tylko pomyślimy o Bogu jako miłości, odczuwamy ów cud miłości łączącej Syna z Ojcem, zarówno w przedwiecznej jedności Boga Jedynego, jak i ponad rozłąką przestrzeni, czasu i Krzyża.

Bóg jest miłościa, a natura koniecznością, lecz ta konieczność, dzięki posłuszeństwu, jest zwierciadłem miłości. Tak samo Bóg jest radością a stworzenie nieszczęściem, lecz to nieszczęście jaśnieje światłem radości. Nieszczęście zawiera w sobie prawdę naszej sytuacji jako stworzeń. Ci tylko, którzy wolą zobaczyć prawdę i umrzeć niż żyć długo i szczęśliwie w złudzeniu, zobaczą Boga. Trzeba mieć wolę pójścia ku rzeczywistości; a wtedy szukając zwłok w grobie spotka się anioła, który powie: „Zmartwychwstał".

Jedyne źródło światła dosyć potężne, by rozjaśnić nieszczęście, to Krzyż Chrystusa. W jakiejkolwiek epoce, w jakimkolwiek kraju, wszędzie gdzie pojawia się jakieś nieszczęście, Krzyż Chrystusa stanowi jego prawdę. Każdy człowiek bez względu na to, w co wierzy, jeśli kocha prawdę do tego stopnia, że nie zanurza się w kłamstwo, by uciec przed twarzą nieszczęścia, ma udział w Krzyżu Chrystusa. Gdyby Bóg dopuszczał, żeby ludzie jakiegoś określonego kraju i epoki byli pozbawieni Chrystusa, poznalibyśmy to po niezawodnym znaku: wśród tych ludzi nie byłoby nieszczęścia. Nie spotykamy się z niczym podobnym w historii. A wszędzie, gdzie jest nieszczęście, jest Krzyż, ukryty, ale towarzyszący każdemu, kto wybiera prawdę raczej niż kłamstwo i miłość raczej niż nienawiść. Nieszczęście bez Krzyża to piekło, a Bóg nie umieścił piekła na ziemi.

Mocą tego samego prawa chrześcijanie nie mający siły uznać i wielbić błogosławionego Krzyża w każdym nieszczęściu, a jest ich bardzo wielu, nie mają cząstki z Chrystusem. Nic nie zdradza wyraźnej słabości wiary, niż łatwość, z jaką nawet chrześcijanie, skoro tylko mówi się o nieszczęściu, wymijają ten problem. Cokolwiek by można powiedzieć o grzechu pierworodnym, woli boskiej, Opatrzności i jej tajemniczych planach, które mimo wszystko próbujemy przenikać, o nagrodach i rekompensatach wszelkiego rodzaju w tym i przyszłym świecie, wszystko to albo przesłania rzeczywistość nieszczęścia, albo pozostaje nieskuteczne. Jedyna rzecz, która pozwala zgodzić się na prawdziwe nieszczęście, to kontemplacja Krzyża Chrystusowego. Nic innego nie ma. To wystarcza.

Matka, żona, narzeczona wiedząc, że ten, kogo kochają, jest nieszczęśliwy, i nie mogąc ani mu pomóc, ani podzielić jego doli, chciałyby przynajmniej znosić równorzędne cierpienia, by się doń

zbliżyć i zmniejszyć swoje brzemię bezsilnego współczucia. Ktokolwiek kocha Chrystusa i stawia Go sobie przed oczyma na Krzyżu, powinien doznawać podobnej ulgi, gdy spotyka go nieszczęście.

Pojęcie konieczności jako wspólnego podłoża sztuki, wiedzy i wszelkiej pracy, to brama, przez którą chrystianizm może wejść w życie laickie i na wskroś je przeniknąć. Bo Krzyż to sama konieczność, dotykająca tego, co w nas najniższe i najwyższe: wrażliwości cielesnej przez cierpienie fizyczne, nadprzyrodzonej miłości przez obecność Boga. Między jednym a drugim mieści się też cała skala kontaktów, jakie miewają z koniecznością części pośrednie naszej istoty.

Nie ma i być nie może żadnej aktywności ludzkiej w jakiejkolwiek dziedzinie, której najwyższą i ukrytą prawdą nie byłby Krzyż Chrystusa. Żadnej nie można oddzielić od Krzyża Chrystusa, nie skazując jej, jak odciętej gałęzi, na rozkład lub zaschnięcie. Dzieje się to dziś przed naszymi oczyma, a my nie rozumiemy i zastanawiamy się, gdzie leży zło. Chrześcijanie mniej jeszcze rozumieją niż inni, gdyż wiedząc, że różne formy ludzkiej działalności historycznie bardzo wyprzedziły Chrystusa, nie są zdolni pojąć, że wiara chrześcijańska krąży w nich jak sok żywotny.

Nie istniałaby dla nas ta trudność, gdybyśmy sobie zdawali sprawę, że wiara chrześcijańska, pod mniej lub więcej przejrzystą zasłoną, kwitnie i przynosi owoce wszędzie i zawsze, gdzie żyli i żyją ludzie nie mający nienawiści do światła.

Nigdy od zarania historii, może z wyjątkiem pewnego okresu cesarstwa rzymskiego, Chrystus nie był tak bardzo nieobecny jak dziś. Starożytni uznaliby za monstrualny ten rozdział religii i życia społecznego, który dziś nawet większość chrześcijan uważa za coś naturalnego.

Trzeba, by chrystianizm wszędzie przelewał swoje soki w życie społeczne. Przede wszystkim jednak istnieje on dla jednostek. Ojciec jest w ukryciu, a nie ma kryjówki bardziej niedostępnej niż nieszczęście.

Istnieje pytanie pozbawione wszelkiego znaczenia i oczywiście nie znajdujące żadnej odpowiedzi, którego normalnie nigdy sobie nie stawiamy, ale które dusza powtarza w nieszczęściu wciąż, raz po raz, z monotonią niepohamowanego jęku. Pytanie ta brzmi: dlaczego? Dlaczego wszystko jest takie, jak jest? Nieszczęśliwy pyta o to naiwnie ludzi, rzeczy, Boga, nawet jeśli w Niego nie wierzy, wszystkiego naokoło. Dlaczego właśnie trzeba, żeby jemu brakło jedzenia, albo żeby był ostatecznie wyczerpany i załamany ludzką brutalnością, albo skazany na rozstrzelanie, albo chory, albo w więzieniu. Gdy mu się wytłumaczy powody jego sytuacji, co zresztą

rzadko jest możliwe przy komplikacji działających mechanizmów, nie będzie to dla niego odpowiedzią. Bo jego pytanie „dlaczego" nie znaczy: z jakiego powodu, ale: po co? A na to oczywiście nie ma odpowiedzi, chyba że się wymyśli cel fikcyjny, lecz takie fikcje nie są rzeczą dobrą.

Godne uwagi, że nieszczęście cudze nie wywołuje tego pytania, z wyjątkiem nieszczęścia bardzo bliskich, a i w tym wypadku wcale nie zawsze. Co najwyżej pytamy wtedy o coś takiego raz i to z roztargnieniem. Ale w tym, kto wchodzi w nieszczęście, owo pytanie zamieszka i nie przestanie już krzyczeć. Dlaczego? Dlaczego? Dlaczego? Sam Chrystus tak zapytał, „Czemuś mnie opuścił?"

„Dlaczego" nieszczęśliwego nie może otrzymać żadnej odpowiedzi, bo żyjemy w świecie konieczności, a nie celowości. Gdyby na tym świecie istniała celowość, siedzibą dobra nie byłby przyszły świat. Ilekroć domagamy się celowości od świata, odmawia nam jej. Ale by wiedzieć, że odmawia, trzeba naprzód zapytać.

Jedynie nieszczęście zmusza nas do takiego pytania, a także piękność, bo piękno daje nam tak żywe odczucie dobra, że szukamy jakiegoś celu nigdy go nie znajdując. Piękno również skłania nas do pytania: dlaczego? Dlaczego to jest piękne? Ale tylko niewielu potrafi powtarzać to sobie godzinami. „Dlaczego" nieszczęścia trwa godziny, dnie i lata, ustaje jedynie przez wyczerpanie.

Ten, co jest zdolny nie tylko krzyczeć, lecz także słuchać, słyszy odpowiedź. Odpowiedzią jest milczenie. To właśnie wieczne milczenie, które Alfred de Vigny tak gorzko wyrzucał Bogu; nie miał jednak prawa orzekać, jaką odpowiedź daje sprawiedliwy na to milczenie, ponieważ nie był sprawiedliwym. Sprawiedliwy kocha. Ten, kto potrafi nie tylko słuchać, lecz także kochać, odbierą to milczenie jako słowo Boga.

Stworzenia przemawiają dźwiękami. Słowem Boga jest cisza. Tajemnym słowem Jego miłości może być tylko milczenie. Chrystus jest milczeniem Boga.

Żadne drzewo nie jest jak krzyż i żadna muzyka nie jest jak milczenie Boga. Pitagorejczycy chwytali tę harmonię w bezdennej ciszy wiecznie spowijającej gwiazdy. Konieczność jest na świecie wibracją milczenia Bożego.

Dusza nasza nieustannie hałasuje, lecz istnieje w niej punkt ciszy, którego nigdy nie słyszymy. Gdy milczenie Boże wchodzi w duszę, przenika ją na wskroś i łączy się z ciszą tajemniczo w nas obecną i od tej chwili mamy w Bogu nasz skarb i nasze serce; przestrzeń rozchyla się przed nami, jak przedzielony na dwoje owoc, bo widzimy wszechświat z punktu, który jest poza przestrzenią.

Tylko dwie drogi mogą prowadzić do tego, nie ma ich więcej.

Tylko dwa ostrza dostatecznie głęboko wchodzą w duszę: są to nieszczęście i piękność.

Chciałoby się nieraz płakać krwawymi łzami na myśl, ilu miażdżonych przez nieszczęście ludzi nie potrafi go wykorzystać. Ale sądząc zimno, nie jest to marnotrawstwo bardziej żałosne niż trwonienie piękności świata. Ileż to razy światło gwiazd, szum fal morskich, cisza przedświtu wciąż nadaremnie ofiarowują się uwadze ludzi? Nie zwracać uwagi na piękno świata to zbrodnia niewdzięczności może tak wielka, że zasługuje na karę nieszczęścia. Nie zawsze oczywiście spada na nią ta kara, lecz jeśli nie, ukarana bywa przeciętnością życia, a w czym życie przeciętne lepsze jest od nieszczęścia? Zapewne zresztą nawet przy dotkliwych próbach życie takich istot będzie zawsze przeciętne. O ile można zapuszczać się w domysły na temat wrażliwości, zdaje się, że zło będące w ludzkiej jednostce stanowi dla niej ochronę przed złem zewnętrznym przynoszącym jej ból. Trzeba spodziewać się, że jest tak właśnie i że miłosierdzie boskie niemal odjęło złemu łotrowi jego cierpienie, tak bezużyteczne. To fakt, i jest to nawet wielka pokusa w nieszczęściu, że nieszczęśliwy ma zawsze możność cierpieć mniej, jeśli zgodzi się być złym.

Tylko dla tego, kto znał choćby przez chwilę czystą radość, a stąd także smak piękności świata — bo to jedno i to samo — tylko dla niego nieszczęście jest czymś rozdzierającym. A zarazem on jest kimś, kto na tę karę nie zasłużył. Ale też nie jest to dla niego kara, lecz sam Bóg biorący go za rękę i ściskający ją trochę boleśnie. Ponieważ jeśli zachowa wierność, poprzez własny krzyk odnajdzie perłę milczenia Bożego.

Simone Weil

tłum. H. Malewska

C. S. LEWIS

LIST DO MALCOLMA

ROZUMIEM, o co ci chodzi.[1] Ale musisz przyznać, że Pismo św. absolutnie się nie wysila, by podtrzymać doktrynę Boskiej Niewzruszoności. Nieustannie na jego kartach wzbudzamy gniew lub litość Bożą, a nawet „martwimy" Boga. Wiem, że ten sposób wyrażania się jest analogiczny. Ale stwierdzając to nie wolno nam przemycać pojęcia, że możemy odrzucić analogiczność i przez to dobrać się do czystej, dosłownej prawdy. W rzeczywistości analogiczny sposób wyrażania się możemy zastąpić tylko jakąś teologiczną abstrakcją. A wartość abstrakcji jest prawie wyłącznie negatywna. Ostrzega nas ona przed wyciąganiem bezsensownych wniosków z owych analogicznych wyrażeń, drogą płaskich ekstrapolacji. Abstrakcyjne pojęcie „niewzruszony" samo przez się nie daje nam nic. Może nawet nasunąć wyobrażenie znacznie bardziej mylne niż naiwny starotestamentowy obraz burzliwie emocjonalnego Jehowy: albo coś bezwładnego, albo Czysty Akt w tym sensie, że nie może brać w rachubę żadnych wydarzeń we wszechświecie, który stworzył.

Doradzałbym tu dwie reguły egzegezy: 1) Nigdy nie brać obrazu dosłownie. 2) Gdy wymowa obrazów — to, co mówią one naszej trwodze i nadziei, woli i uczuciom — wydaje się być w sprzeczności z teologicznymi abstrakcjami, zawsze wierzyć wymowie obrazów. Bo nasze abstrakcyjne myślenie samo jest utkane z analogii: jest to nieustanne wciskanie rzeczywistości duchowej w prawne, lub chemiczne, lub mechaniczne formuły. Czyż są one bardziej adekwatne niż zmysłowe, organiczne, osobiste obrazy biblijne — światło i ciemność, rzeka i studnia, ziarno i żniwo, pan i sługa, kokosz i kurczęta, ojciec i dziecko? Ślady stóp Bożych łatwiej dostrzec na tej żyznej glebie niż na skałach lub na bruku. I dlatego to, co dziś nazywają „demitologizacją" chrześcijaństwa może

---

[1] Jest to rozdział X z książki *Letters to Malcolm (Chiefly on prayer)*, London 1964, Geoffrey Bles.

się łatwo okazać „remitologizacją" — podstawieniem uboższej mitologii w miejsce bogatszej.

Zgadzam się, że świadomie niejasne wyrażenie, jakiego użyłem, mówiąc o „braniu w rachubę" naszych modlitw jest krokiem wstecz w porównaniu z wspaniałą formułą Pascala („Bóg ustanowił modlitwę po to, by swoim stworzeniom także nadać godność przyczyn"). Ale Pascal faktycznie sugeruje o wiele zbyt wyraźny stosunek działanie-uleganie — z Bogiem jako stroną ulegającą. Moją skromniejszą formułę wolę z jeszcze innej racji. Myśleć o naszych modlitwach błagalnych po prostu jako o „przyczynach", to kłaść cały nacisk na osiągnięcie tej właśnie rzeczy, o którą prosimy. Tymczasem dla całokształtu naszego życia duchowego „być branym w rachubę" lub „pod uwagę" znaczy w istocie więcej niż otrzymać to, o co się prosi. Ludzie religijni nie mówią o „wynikach" modlitwy; mówią, że spotkała się z odpowiedzią lub została wysłuchana. Ktoś zauważył: „Petent chce, by jego petycja została wysłuchana, nie tylko załatwiona." W petycjach do Boga, jeśli istotnie są to akty religijne a nie po prostu zaklęcia magiczne, chodzi o to samo w wyższym jeszcze stopniu. Możemy znieść odmowę, ale nie zignorowanie nas. Innymi słowy nasza wiara może przeżyć wielokrotną odmowę, jeśli jest to odmowa a nie obojętne niedostrzeganie. To, co się wydaje kamieniem, będzie dla nas chlebem, jeśli wierzymy, że ręka Ojca włożyła go w nasze ręce przez miłosierdzie, sprawiedliwość, albo nawet dla skarcenia nas. Twarde to jest i gorzkie, ale da się przeżuć i połknąć. Ale gdybyśmy się modlili o największe pragnienie serca i otrzymali ów dar, a potem doszli do wniosku, że to był po prostu przypadek — że zamiary Opatrzności działające w całkiem innym celu po prostu rzuciły nam jak niezaplanowany odpadek fabryczny tę satysfakcję — wtedy to, co się wydaje chlebem, stanie się kamieniem. Być może ładnym kamieniem albo nawet drogocennym. Ale nie jadalnym dla duszy.

To, z czym trzeba nam walczyć, wyraża znana maksyma Pope'a: „Pierwsza Wszechmocna Przyczyna działa mocą praw ogólnych, nie zaś stosujących się do poszczególnych przypadków".

Dziwna sprawa, że Pope uważał — a tak samo myślą wszyscy solidaryzujący się z nim — że ta filozoficzna teologia stanowi postęp w stosunku do religii dzieci oraz dzikich (jak również Nowego Testamentu). Wydaje im się mniej naiwna i antropomorficzna. Tymczasem prawdziwa różnica polega na tym, że tu antropomorfizm jest subtelniej ukryty i o wiele zgubniejszego gatunku.

Bo implikacją tej tezy jest, że na poziomie Boskim istnieje rozróżnienie doskonale nam znane na naszym poziomie: między planem (lub ogólnym jego zarysem) i niezamierzonymi ale nieuniknionymi skutkami ubocznymi. Cokolwiek robimy, nawet gdy to

osiąga swój cel, rozsiewa naokoło ulewę konsekwencji nic z tym celem nie mających wspólnego. Jest tak nawet w życiu prywatnym. Rzucam okruchy dla ptaków a przypadkowo dostarczam śniadania szczurom. O wiele bardziej podlega temu prawu życie organizacyjne. Zarząd college'u przesuwa godzinę obiadu: mamy na celu wcześniejsze zwolnienie służby do domu. Ale przez to zmieniliśmy również porządek dnia każdego z naszych studentów. Niektórym będzie to dogadzać, innym nie. Tak samo jak nie faworyzowaliśmy tych pierwszych, tak nie chcieliśmy dokuczyć tym drugim. Nasze zarządzenie pociągnie za sobą te nieprzewidziane i niepożądane następstwa. Nie ma na to rady.

Według mniemania Pope'a Bóg zmuszony jest działać w taki sam sposób. Ma swój wielki plan dla wszechrzeczy. Nic, co możemy powiedzieć, tego planu nie zmieni. Pozostawia Mu on mało swobody (a może nie pozostawia żadnej), by spełniać nasze prośby lub nawet świadomie je odrzucać. Wielki Plan rozsypuje na prawo i lewo niezliczone dobrodziejstwa i plagi dla jednostek. To nie zależy od Boga. Wszystko to są produkty uboczne lub nawet odpadki.

Byłbym zdania, że rozróżnienie między planem a skutkami ubocznymi musi całkowicie zniknąć na szczeblu wszechwiedzy, wszechmocy i dobroci doskonałej. Wierzę w to, ponieważ nawet na poziomie ludzkim zmniejsza się ono w miarę jak wznosimy się ku górze. Im doskonalszy jest ludzki plan, tym mniej będzie miał nie wziętych pod uwagę ubocznych następstw, tym więcej srok złapie jednocześnie za ogon i zaspokoi większą różnorodność potrzeb i interesów. Tym bardziej się zbliży — choć zawsze pozostanie od tego dość daleko — do planu przeznaczonego dla każdej indywidualnej jednostki. Trudne do rozstrzygnięcia przypadki bywają wynikiem złych praw. Ale wyjdźmy tu poza problematykę administracyjną. Geniusz komponujący symfonię lub poemat na pewno chyba jest mniej niepodobny do Boga niż władcy i managerowie? Otóż genialny twórca nie ma w swoim dziele żadnych odpadków. Każda nuta czy słowo będą tam więcej niż środkami czy narzędziami, więcej też niż konsekwencjami. Nie będzie tam nic przeznaczonego w y ł ą c z n i e do roli służebnej. Gdyby każda nuta i słowo posiadały świadomość, powiedziałyby: „Temu, co mnie stworzył, o mnie właśnie chodziło i wybrał dla mnie całą mocą swego geniuszu ten właśnie kontekst, który był mi potrzebny". I byłaby to prawda — byle nie tracić z pamięci, że każda inna nuta czy słowo mogłyby twierdzić nie co innego o sobie.

Jakżeby Stwórca miał działać przy pomocy „ogólnych praw"? „Generalizować to być idiotą", powiedział Blake. Może za daleko się posunął. Ale generalizować to być umysłem skończonym. Ogól-

niki to soczewki, którymi musi się posługiwać nasz intelekt. Jakże Bóg miałby przyćmiewać nieskończoną jasność swojej wizji tego rodzaju okularami? Równie dobrze można by sądzić, że potrzebuje w pracy encyklopedii i słowników biograficznych, lub że gdyby miał rozpatrzyć indywidualny mój *casus*, zacząłby od polecenia: „Gabrielu, przynieś mi akta personalne Mr Lewisa".

Bóg Nowego Testamentu, który zna losy każdego wróbla, jest nie bardziej ale o wiele mniej antropomorficzny niż Bóg Pope'a.

Nie będę wierzył w Boga — Wielkiego Managera i w jego prawa generalne. Jeśli Opatrzność w ogóle istnieje, wszystko jest opatrznościowe, a w każdym wypadku jest to opatrzność o szczegółowym przeznaczeniu. Stare chrześcijańskie adagium mówi, że Chrystus umarł nie tylko za Człowieka, ale za każdego człowieka tak właśnie, jakby był on jedyny na ziemi. Czy nie mogę tego samego odnieść do aktu stwórczego, który — w aspekcie czasowym — nazywamy przeznaczeniem lub historią? Miał on na oku każdą indywidualną ludzką duszę. Każda stanowi cel. Może nawet każde zwierzę. Może każda cząsteczka materii — niebo nocne nasuwa nam myśl, że to, co nieożywione, także ma dla Boga wartość, jakiej nie możemy sobie wyobrazić. Drogi Jego nie są (przynajmniej tu) drogami naszymi.

Jeśli zapytasz, dlaczego w to wszystko wierzę, odpowiedzieć mogę tylko, że nauczono nas modlić się — uczył nas tego Chrystus zarówno nakazem jak przykładem — a modlitwa byłaby czymś bezprzedmiotowym we wszechświecie tego rodzaju jak przedstawiony przez Pope'a. Jednym z celów, dla których Bóg ustanowił modlitwę, było może dać świadectwo, że bieg wydarzeń nie jest administrowany jak państwo, ale tworzony jak dzieło sztuki, w którym każde stworzenie ma swój wkład (a w modlitwie wkład świadomy), wszelki zaś byt jest zarazem środkiem i celem. W pewnej mierze świat został stworzony po to, żeby istniała modlitwa. Ale skończmy tu z „częściowo" lub „w pewnej mierze". To wielkie dzieło sztuki powstało dla w s z y s t k i e g o, czym jest i co się w nim dzieje, aż do załamania się każdej fali i lotu owada.

C. S. Lewis
tłum. hm

STANISŁAW NAGY SCJ
Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER

DLACZEGO KOLEGIALIZM?

SPRAWA kolegialnej władzy biskupów w Kościele, dyskutowana ostro i długo na II sesji II Soboru Watykańskiego, odbiła się żywym echem w opinii publicznej i to nie tylko wśród katolików. Wywołała zresztą różne reakcje. Podczas gdy jedni pytali, czy Sobór nie ma poważniejszych spraw do rozpatrywania, drudzy obserwowali toczącą się dyskusję z wielką uwagą, a wiadomość, że większość Ojców jest „za", przyjęli bez mała z entuzjazmem. Ponieważ zaś decydująca wypowiedź Ojców Soboru w tej sprawie miała miejsce 30 października, przeto wiadomości o niej nie omieszkano podawać pod nagłówkiem „rewolucja październikowa w Kościele".

Istotnie — głosowanie informacyjne w sprawie kolegialności dało rezultat zaskakujący: Ojcowie Soboru w przytłaczającej większości stanęli po stronie kolegialności. Tak daleko posunięta jednomyślność dla bezstronnego obserwatora nie pozostawia właściwie miejsca na żadną poważniejszą wątpliwość co do tego, jakie jest w tej sprawie przekonanie Kościoła. Po prostu trudno sobie wyobrazić, by w przyszłości uczestnicy Soboru mogli zmienić zdanie w sposób tak radykalny, iżby zdezawuowali swoje stanowisko wyrażone w głosowaniu orientacyjnym. Mimo że dość jeszcze daleko do ostatecznego werdyktu soborowego w tej sprawie, mimo że problem jest w pewnym sensie jeszcze bardzo „świeży" teologicznie, to przecież w wyniku całokształtu prac związanych z Soborem zagadnienie kolegializmu zbliżyło się wyraźnie ku globalnemu wyjaśnieniu. Zwróćmy uwagę na fakt, że garstka (no, bo jak nazwać 1/5 uczestników głosowania, którzy sprzeciwili się kolegialności?) ma coraz więcej kłopotów z uzasadnieniem swego stanowiska. Intensywne i w przyśpieszonym tempie prowadzone badania nad tym problemem we wszystkich właściwie płaszczyznach teologicznego dociekania potwierdzają słuszność stanowiska zajętego przez zwolenników kolegializmu [1]. Sprawą otwartą pozostaje natomiast pełna i zharmonizowana

z dotychczasowymi zrębami doktryny katolickiej teologiczna formuła nauki o kolegializmie. Formuła taka potrzebuje czasu, aby dojrzeć na warsztatach teologów.

Sprawa kolegialnej władzy biskupów znalazła się w ogniu dyskusji soborowej wraz z całością proponowanego schematu o Kościele. Schemat poświęca szczególnie wiele uwagi i miejsca funkcji biskupiej, i jak się można było zorientować z przebiegu dyskusji, w ostrożnych sformułowaniach poucza, że władzę w Kościele sprawuje nie tylko papież, ale wraz z nim i pod jego zwierzchnictwem wszyscy biskupi łącznie, zwani z tej racji kolegium biskupim. Ostrożność sformułowań dyktowana była względem na władzę papieską, której pełni kolegialna władza biskupów nie ma kwestionować. Mimo jednak ostrożności w sformułowaniach schemat wywołał ostrą dyskusję. Nie było w tym nic dziwnego. Rzecz dotyczy bowiem samej struktury władzy w Kościele, a więc jakby jego konstytucji. Czy najwyższą władzę w Kościele posiada sam papież, czy też także wszyscy biskupi razem z papieżem? Czy centralizm w rządzeniu, charakterystyczny dla Kościoła zachodniego, jest właściwym sposobem rządzenia Kościołem, czy może wynika z pewnych historycznych warunków, z których zmianą winien ulec przekształceniu? Czy kolegialna władza biskupów nie jest jeszcze jedną postacią znanej z historii doktryny o wyższości episkopatu, jako całości, a szczególnie Soboru — nad papieżem? Czy przyjęcie zasady kolegialności na najwyższym szczeblu nie spowoduje dopominania się o „kolegialność" na niższych szczeblach, to znaczy, czy księża nie będą chcieli współrządzić z biskupami, a świeccy z proboszczami, i czy przez to nie doprowadzi się do upadku wszelkiego autorytetu w Kościele? Pytań, obaw, przekonywania się wzajem i nawet oskarżeń było w czasie soborowej dyskusji pod dostatkiem.

Ponieważ zaś wszelkie złożone sprawy stają się prostsze, gdy sięgnąć do ich historii, a przy tym nauka głoszona przez Kościół jest świadomie wyprowadzona z ewangelii i tradycji chrześcijańskiej, dlatego i w tym wypadku nie można się obejść bez historycznego wymiaru.

I

1. „DWUNASTU" W EWANGELIACH

Tak przeciwnicy jak i zwolennicy kolegializmu kościelnego zgadzają się, że klucz do rozstrzygnięcia sporu znajduje się w tym, co Nowy Testament mówi o roli Apostołów w Kościele. Z jednej strony bowiem rola ta określona została przez samego Chrystusa, z drugiej zaś jest niewzruszoną nauką katolicką, iż w zakresie

otrzymanej od Chrystusa potrójnej władzy religijnej biskupi są kontynuatorami uprawnień apostolskich i w społeczności katolickiej zajmują pozycję określoną posiadaniem wspomnianej trójwładzy. Na tym jednak zgoda dyskutantów się kończy.

Przeciwnicy kolegializmu uzasadniają swoje stanowisko wykazując, że w sposób niewątpliwy Chrystus najwyższe zwierzchnictwo nad całym Kościołem obiecał i przekazał Piotrowi. Ma z tego płynąć logiczny wniosek, że żadne inne poza Piotrowym uniwersalne zwierzchnictwo w Kościele nie istniało. Nie da się bowiem ono rzekomo pogodzić ze specyficzną rolą Piotra a ponadto brak mu po prostu uzasadnienia w tekstach ewangelicznych. Te bowiem, które przytacza się na potwierdzenie kolegializmu, w istocie — jak się twierdzi — nic wspólnego z kolegializmem nie mają. I tu rozpoczyna się drugi wątek argumentacyjny antykolegialistów, polegający na systematycznej krytyce pojedynczych tekstów ewangelicznych, przytaczanych na poparcie tezy o kolegializmie. Krytyka ta kieruje się głównie przeciwko trzem tekstom Nowego Testamentu, jakimi są: tekst obietnicy nadania Apostołom prerogatyw zwierzchnich (Mt 18 18), tekst nakazu misyjnego (Mt 28 18—20), oraz dłuższy passus z Dziejów Apostolskich (15 1—23), referujący przebieg tzw. Soboru Jerozolimskiego. W dwóch pierwszych tekstach kwestionuje się zespołowy i uniwersalistyczny charakter prerogatyw apostolskich, w trzecim — kolegialność i soborowość opisanego w nim zgromadzenia. Ponieważ wypadnie jeszcze do tekstów tych powrócić, niech ta lakoniczna prezentacja ich antykolegialistycznej krytyki na razie wystarczy, tym bardziej, że zwolennicy kolegializmu opierają swoją argumentację nie tyle na pojedynczych tekstach, ile na całościowo ujmowanym rysunku grona apostolskiego, jakiego dostarczają Ewangelie i Dzieje Apostolskie.

Szermierze kolegializmu wychodzą od niezaprzeczalnego faktu, że Apostołowie w całokształcie zbawczego dzieła Chrystusa stanowią człon o wyjątkowej doniosłości. Można bez żadnej przesady powiedzieć, że sprawa „Dwunastu" stanowi jeden z podstawowych wątków relacji ewangelicznej w publicznym życiu Chrystusa. W zamierzeniach Chrystusa problem Apostołów narzuca się jako inicjatywa nie tylko dokładnie zaplanowana, ale i systematycznie, według jednej perspektywy realizowana. I tak: zaraz na początku jako jedno z pierwszych przedsięwzięć życia publicznego Chrystus powołuje grono apostolskie dając temu wyjątkowo uroczystą i wymowną oprawę. Oto jak relacjonuje to wydarzenie św. Marek: „Potem wstąpił na wzgórze i przywołał do siebie tych, których chciał. A oni przyszli do Niego, tak ustanowił ich dwunastu. Mieli być stale przy Jego boku, by mógł ich później wysyłać, aby głosili nauki" (Mk 3 13—14).

Rzucająca się w oczy ceremonialność tego opisu wraz z samym faktem powołania jako takim każe widzieć w tym wydarzeniu moment wielkiej doniosłości. Potwierdzają to dalsze słowa tej perykopy wskazujące zarazem na powody, jakimi kierował się Chrystus dokonując takiego wyboru: „Mieli być stale przy Jego boku, by mógł ich później wysyłać, aby głosili nauki, mieli też posiadać władzę wypędzania czartów". (Mk 3 15—16). Bezpośrednim więc i najbardziej uchwytnym następstwem tego wyboru miało być daleko idące związanie z Chrystusem a perspektywa dalszej przyszłości obejmowała przejęcie niektórych prerogatyw realizowanych do tej pory przez samego Chrystusa.

Istnieją liczne teksty, które ukazują, jak Chrystus wiernie realizuje ten plan, trzymając Apostołów bezustannie przy sobie i przysposabiając ich zwłaszcza do funkcji nauczycielskich, ale nie wyłącznie nauczycielskich (Por. Mt 10 1—11; 18 1—55; 16 21; 17 22; Mk 17 17; Łk 24 25). Szeroko prowadzony przez Chrystusa instruktaż Apostołów każe się domyśleć, że w przyszłości wypadnie im podejmować decyzje wykraczające daleko poza ramy czystej działalności misyjnej. Stwierdzi to otwarcie sam Chrystus w trakcie jednej z takich właśnie instruktażowych perykop, gdy zapowiada Apostołom: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebiesiech, a wszystko, co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebiesiech" (Mt 18 18—20).

Zapowiedź powyższa jest nowym dowodem olbrzymiego znaczenia, jakie Chrystus przywiązał do roli i posłannictwa Apostołów. Zawsze bowiem, gdy chodziło o sprawy wyjątkowej rangi, stosował On metodę uprzedniego zapowiadania. Tak było z zapowiedzią Eucharystii (J 6 1), prymatu (Mt 16 18), Kościoła. Tego samego typu wypowiedzi użył Chrystus także i w wypadku pełnomocnictw Apostołów.

Kluczem do zrozumienia takiego wyeksponowania prostych dwunastu ludzi mógł być tylko fakt, że dzięki swoim prerogatywom mieli oni odgrywać pierwszoplanową rolę w społeczności Kościoła, stanowiącego w zamierzeniach Chrystusa również sprawę wyjątkowo ważną. Wiadomo zaś, że nosicielstwo władzy w społeczności ma w jej życiu zasadniczą wagę. Nic przeto dziwnego, że Chrystus z taką troskliwością i drobiazgowością zabiega wokół jej ukształtowania, nie zostawiając niczego właściwie ślepemu biegowi wypadków, ale doprowadzając sprawy w tym względzie niemal do samego końca. Szczegóły tych Chrystusowych zabiegów zawierają już bezpośrednie i wymowne wskazówki na temat apostolskiego kolegializmu.

Pierwszą z nich jest i liczba i nazwa „dwunastu". Jedno i naj-

prawdopodobniej drugie wywodzi się od Chrystusa. On bowiem i tylko On zadecydował, że Apostołów będzie dwunastu (Mk 13 16), i On również nazwą tą ich określa (J 6 70), wiążąc wyraźnie liczbę dwunastu z dwunastu pokoleniami izraelskimi (Mt 19 28— Łk 22 30).

Jedynym z widocznych następstw powyższych inicjatyw Chrystusa odnośnie do Apostołów było ścisłe skojarzenie tych ostatnich z nazwą „Dwunastu" i to do tego stopnia, że w pojęciu pierwotnego chrześcijaństwa stanowi ona synonim grona apostolskiego (Mk 14 20; Łk 22 3; Dz Ap 2 14). Na tym jednak nie koniec, pierwotnie bowiem chrześcijaństwo jest nie tyle świadome posiadania odpowiedniej nazwy technicznej na określenie grona apostolskiego, ale daje dowody, że w jego pojęciu odpowiednik tej nazwy stanowi ściśle wyodrębniona grupa, zamknięty twór społeczny, a nie tylko zbiór jednostek, podobnych do siebie z racji indywidualnie posiadanych prerogatyw. Tomasz, podobnie jak Judasz, nazywany jest „jednym z Dwunastu" (J 20 24), „Dwunastu" ukazuje się Chrystus po zmartwychwstaniu (I Kor 15 5), „Dwunastu" organizuje wybór Szczepana i jego towarzyszy (Dz Ap 6 2). W wypadku wzmianki z Listu do Koryntian nazwa „Dwunastu" nie ma na pewno znaczenia ilościowego, bo Chrystus mógł się pokazywać zdekompletowanemu gronu apostolskiemu, ma więc znaczenie nazwy technicznej określającej dobrze znaną grupę apostoską.

Fakt więc istnienia specyficznej, wyodrębnionej grupy apostolskiej, powołanej osobiście przez Chrystusa, z myślą o powierzeniu jej określonego posłannictwa, wynika z Nowego Testamentu w sposób bezsporny. Do tego jednak, aby mógł on przemawiać na korzyść kolegializmu, trzeba wykazać, że kolegium apostolskie miało otrzymać i otrzymało rzeczywiste prerogatywy zwierzchnie, a co ważniejsze, że otrzymało je jako grupa z prawem korzystania z nich w stosunku do całego Kościoła.

Autorytatywny charakter posłannictwa Apostołów wynika przede wszystkim z faktu przygotowywania Apostołów do funkcji przełożonych w mającej powstać społeczności kościelnej. Gdy odrzuci się ewentualność, że apostołowie mają być rzeczywistymi przełożonymi, to właściwie ten specjalny stosunek Chrystusa do nich a zwłaszcza wyjątkowy tryb postępowania z nimi staje się całkowicie niezrozumiały. I odwrotnie — w wypadku gdy Apostołowie mieli z czasem stać się fundamentami Kościoła jako jego zwierzchnicy, wszystko doskonale się tłumaczy ogromną troską Chrystusa o Kościół.

Dalszego argumentu w tym względzie dostarczają dwa teksty przekazane przez św. Mateusza mające swe odpowiedniki u św. Marka (Por. Mk 9 33—50; 16 15—18). W pierwszym Chrystus uży-

która w tym miejscu jest specjalnie pożądana, musiałoby to nieco dziwić. Rzecz całkowicie się wyjaśnia, gdy sięgnąć do tekstu greckiego, który w pierwszej części nakazu misyjnego używa słowa MATHETEUSATE a w drugiej zupełnie innego wyrażenia: DIDASKONTES TEREIN. Wskazuje to dowodnie, że Chrystus mając na myśli w pierwszym członie władzę nauczycielską musiał w ostatnim myśleć o jakiejś innej władzy, która wobec tego, że w członie środkowym mowa o władzy uświęcania, mogła być tylko władzą rządzenia.

Jak widać, istnieje wiele przesłanek, które wskazują na to, że Chrystus przekazał Apostołom także i uprawnienia przełożonych. Jest to poważny krok na drodze do skrypturystycznego uzasadnienia kolegializmu. Pozostaje jeszcze jeden, kto wie, czy nie najważniejszy, a w każdym razie najtrudniejszy. Należy mianowicie wykazać, że kompetencje zwierzchnie otrzymali Apostołowie jako kolegium i że miały one objąć cały Kościół. Przeciwnicy kolegialności bowiem skłonni są zgodzić się na to, że Chrystus nadał Apostołom prerogatywy autorytatywne, ale miałyby one wtedy być prerogatywami przynależnymi poszczególnym członkom kolegium apostolskiego, a pod względem zasięgu przestrzennego miałyby być ograniczone do określonych części społeczności kościelnej, tej mianowicie, która przypaść miała w udziale poszczególnym Apostołom. A więc: ani kolegialny podmiot władzy, ani tym bardziej władza nad całym Kościołem.

Zwolennicy kolegializmu są innego zdania. W ich przekonaniu uważna analiza danych Nowego Testamentu pozwala dostrzec, że Chrystus nie tylko stworzył kolegium apostolskie, lecz także przekazał temu kolegium — jako takiemu — prawdziwą władzę i to władzę nad całym Kościołem. Powyższe twierdzenie stanowi logiczną konsekwencję przede wszystkim ustanowienia zamkniętej grupy „Dwunastu". Jeżeli bowiem grupa taka została powołana, to, jak widzieliśmy wyżej, jej sens wiązał się ściśle z wykonywaniem między innymi zwierzchnictwa w Kościele. Żadne inne tłumaczenie tego faktu nie wydaje się w pełni zadowalające.

Ponadto jest faktem niezbitym, że nakaz misyjny, tak jak przekazał go św. Mateusz, jest skierowany do grupy, do kolegium jako całości, a nie do poszczególnych jego członków. Sens indywidualistyczny inwestytury apostolskiej stanowi dopiero drugą ewentualność interpretacyjną tej perykopy. W znaczeniu natomiast pierwszym, bezpośrednio się narzucającym w tekście, idzie o udzielenie całemu gronu apostolskiemu prerogatyw zwierzchnich nad tymi wszystkimi, którzy uwierzą i ochrzczą się. Mają Apostołowie iść do wszystkich narodów, czyli objąć swoim wpływem całą ludzkość, mają stać się podmiotem władzy religijnej wobec wszystkich, któ-

rzy uwierzą i ochrzczą się. A to oznacza kolegialną, zbiorową odpowiedzialność za cały Kościół będący nie czym innym jak społecznością ludzi ochrzczonych i wierzących.

Co więcej: o ile dopuszczalna ostatecznie jest interpretacja powyższego tekstu w sensie nadania prerogatyw personalnych, o tyle dopatrywanie się w nim jakiegoś odkomenderowywania Apostołów na określone odcinki jest czystą dowolnością, jest imputowaniem tekstowi tego, czego on nie posiada. Mówi on bowiem tylko o ewangelizacji całego świata, jako o zadaniu grona apostolskiego, ani słowem wspominając o jakichś ograniczonych, wydzielonych terenach pracy Apostołów. W sumie omawiany tekst zawiera uprawnienia dla grona apostolskiego i to uprawnienia zorientowane na całość dzieła misyjnego, a więc na cały Kościół.

2. APOSTOŁOWIE W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Ogniową próbę powyższej interpretacji, tak tekstu nakazu misyjnego jak i całokształtu pozycji grona apostolskiego w Kościele, stanowią dzieje pierwszego chrześcijaństwa, których zarys znajduje się przede wszystkim w Dziejach Apostolskich. Ten pierwszy etap historii Kościoła kształtuje się pod wpływem trzech potężnych czynników, które wykluczają możliwość sfałszowania zamiarów Chrystusa w tak zasadniczej sprawie, jaką była sprawa struktury Kościoła. Czynnikami tymi były: z bardzo bliska czasowo oddziałująca myśl Chrystusa, potężny wpływ Ducha św. i powaga Apostołów niespożytych szermierzy, obrońców prawdy i woli Chrystusa.

I oto czytając Dzieje Apostolskie, bez trudu można skonstatować, że Apostołowie odgrywają w społeczności chrześcijańskiej rolę tych, na których wspiera się i wokół których obraca się całe życie młodego ruchu religijnego od zwierzchnictwa nad sprawami materialnymi (Dz Ap 5 2), poprzez zagadnienie ewangelizacji (6 2), udzielania sakramentów (8 14—17; 10 48), aż po czuwanie nad problematyką organizacyjną (1 15—26; 6 1—17). Jednym z bezpośrednich skutków takiego stanu rzeczy jest wyodrębnienie Apostołów w obrębie społeczności kościelnej. „Dwunastu", „Apostołowie" — stanowią wyraziście rysującą się grupę, co do której wyłączności i specyficznego charakteru nikt nie ma żadnej wątpliwości. Oczywiście źródłem, z którego to wyodrębnienie wypływało, były osobiste prerogatywy Apostołów, otrzymane od Chrystusa. Nie było to jednak jedyne źródło. Drugą bowiem niewątpliwą przyczyną wyodrębnienia grupy „Dwunastu" w Kościele pierwotnym było ich kolegialne kierowanie życiem nowej społeczności. Apostołowie mianowicie pojawią się na kartach dziejów jako grupa hierarchów, którzy zespołowo (choć nie bez specjalnego zaangażowania

Piotra — o czym później) podejmują doniosłe dla młodego Kościoła decyzje dając tym samym wyraz zbiorowej odpowiedzialności za całą społeczność kościelną. Tak jest, gdy przez wybór Macieja dokonują uzupełnienia grona Dwunastu (Dz Ap 1 15—26), tak jest, gdy powołują Szczepana i towarzyszy (6 1—7), tak jest wreszcie, gdy na tak zwanym „Soborze Jerozolimskim" decydują sprawę ustosunkowania się nowoochrzczonych do ustawodawstwa mozaistycznego (15 1—29). We wszystkich tych wypadkach sprawy wyglądają tak samo: Apostołowie jako grupa i w typowo kolegialny sposób wykonują zwierzchnictwo nad Kościołem. By nie być gołosłownym, przyjrzyjmy się np. wyborowi Szczepana i towarzyszy. Łukasz rozpoczyna relację tego faktu od stwierdzenia, że „dwunastu zwoławszy całą gminę uczniów zaświadczyło..." (6 2). Nie zwołuje więc ani Piotr, ani Jan, ale „Dwunastu", a więc wszyscy razem, czyli kolegium. Podkreśla to Łukasz przytaczając słowa, z jakimi zwrócono się do zebranych: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali Słowo Boże..." (w. 3). Apostołowie w tym stwierdzeniu uważają się za wyjątkową grupę powiązaną w specjalny sposób z głoszeniem Ewangelii. Czyż nie jest to kolegialna odpowiedzialność w zakresie władzy nauczania?

Rzecz kształtuje się jeszcze wyraziściej w aspekcie władzy rządzenia, a więc tam, gdzie decyduje się sprawa kolegializmu w sensie ścisłym. Oto dalsza relacja Dziejów: „A zatem, bracia, upatrzcie spomiędzy siebie siedmiu wypróbowanych mężów..., abyśmy mogli zlecić im to zadanie" (w. 3) i dalej: „tych oto mężów przedstawiono Apostołom, którzy wśród modlitwy włożyli na nich ręce" (w. 6). Sprawy właściwie nie potrzebują komentarza, bo tak wyraźnie występuje w tym tekście i kolegialny podmiot władzy, i kolegialny tryb jej działania, i orientacja jej na sprawy całej społeczności.

W relacji o tzw. Soborze Jerozolimskim kolegializm apostolski występuje w jeszcze wyraźniejszej postaci. W postaci całkowicie jednoznacznej — dla wszystkich czytelników podchodzących do sprawy w sposób rozsądny, bez pozornie „głębokich" analiz, nie mających wiele wspólnego z trzeźwą egzegezą. Choćby nawet przyjąć, że w zebraniu Jerozolimskim nie brali udziału wszyscy Apostołowie (co nigdy, mając na uwadze dostępne dokumenty, nie da się powiedzieć z całą pewnością), i choćby nawet się zgodzić, że decyzja soborowa nie była traktowana jako sprawa doniosła przez jej autorów, to przecież i tak zgromadzenie jerozolimskie pozostanie niewątpliwym przejawem kolegializmu apostolskiego. W zebraniu tym bowiem bierze udział co najmniej jakaś część grona apostolskiego, a więc grupa stanowiąca reprezentację Dwunastu, tak jak zgromadzeni na soborze biskupi są reprezentacją całego episkopatu. Wskazuje na to i nazwa, której używa Łukasz, mówiąc o udziale

Apostołów. Mówi po prostu: „Apostołowie", a więc używa nazwy, którą to, jak stwierdziliśmy, razem z nazwą „Dwnastu" używano na określenie całego grona. Ważne tu jest jedno: nie działa jeden, ale działa kolegium (Apostołowie i starsi), a działa w sposób typowo kolegialny, bo po przedstawieniu problemu rzecz jest dyskutowana, a wreszcie wspólnie wydaje się decyzje. W zgromadzeniu jerozolimskim występują wszystkie elementy kolegialności: zgromadzenie Apostołów i starszych (w. 6); jasna świadomość trudnego problemu (tamże); „wielki spór" (w. 7); ożywiona debata (w. 7—19), i wreszcie zespołowo (a nie indywidualnie!) podjęta decyzja (w. 22—30), która przypisana jest Duchowi św. (w. 28).

Do wyjaśnienia pozostaje tylko sprawa prezbiterów jerozolimskich (a w pewnym sensie i Kościoła jerozolimskiego), zdających się czynnie uczestniczyć w zebraniu. Gdy idzie o gminę Jerozolimską, rzecz nie nastręcza żadnych trudności, bo bierze ona według relacji Dziejów udział w zebraniu w charakterze biernych obserwatorów. Wskazuje na to fakt, że nie figurują oni w spisie dyskutantów, ani — co jest najważniejsze — nie firmują werdyktu, jaki zebranie posyła do Antiochii. Nie można więc w żadnym wypadku zrównywać roli Kościoła jerozolimskiego z rolą Apostołów na omawianym zebraniu.

Rzecz jest bardziej skomplikowana, gdy idzie o udział prezbiterów. Łukasz bowiem wymienia ich jako pełnoprawnych uczestników zebrania, firmujących jego decyzje (w. 2 6 23). Już bowiem dokładne określenie, kim byli „starsi gminy jerozolimskiej", nie jest łatwe. Tak jak się dziś na ogół przyjmuje, były to pierwociny hierarchii lokalnej powołane przez Apostołów do spełniania zadań liturgiczno-administracyjnych pod kierownictwem tych ostatnich. Byli to ludzie cieszący się dużym autorytetem w gminie jerozolimskiej, nic więc dziwnego, że wzięli udział w tak ważnym zebraniu. Rola ich jednak wyraźnie podporządkowana jest Apostołom, którzy w sposób oczywisty występują w charakterze czynnika kierowniczego. Ostatecznie jednak ważnym jest to, że działa kolegium apostolskie w całości albo w części, a że jest ono powiększone o pewną ilość członków niższego rzędu, to w niczym nie pomniejsza faktu, że ostateczna decyzja soborowa jest przede wszystkim decyzją Apostołów.

Spróbujmy teraz podsumować te wszystkie główne, omówione wyżej elementy roli i pozycji Apostołów w założonej przez nich społeczności kościelnej: „Dwunastu" to grupa starannie przez Chrystusa wybrana i wyraźnie się wyodrębniająca: Apostołowie są stale przy Chrystusie, który instruuje ich w zakresie sprawowania religijnego zwierzchnictwa. Grupie tej jako całości, zespołowo, najpierw obiecuje, a potem, w momencie odejścia z tego świata, prze-

kazuje pełnomocnictwa zwierzchnie nad całym Kościołem bez jakichkolwiek zacieśnień i ograniczeń. W pierwszym, ze wszech-miar reprezentatywnym okresie dziejów Kościoła, Apostołowie występują jako zwarty organizm kierujący zespołowo, choć ze specyficznie zarysowaną pozycją Piotra, życiem całej społeczności religijnej. Czy tak kształtująca się rola grona apostolskiego w Kościele stwarza wystarczające podstawy do twierdzenia, że kolegializm wywodzi się z Ewangelii? By na to pytanie dać w pełni uzasadnioną odpowiedź, trzeba uprzednio zbadać, jaką rolę w społeczności kościelnej a zwłaszcza w gronie apostolskim miał z woli Chrystusa odgrywać św. Piotr.

3. PIOTR A GRONO APOSTOLSKIE

Relacje ewangeliczne o Piotrze i o „Dwunastu" wykazują pewne istotne podobieństwa treściowe. Jednym z najbardziej uderzających jest fakt oczywistego wyróżnienia Piotra i „Dwunastu" przez Chrystusa. Apostołowie stanowią grono specjalnych wybrańców pomiędzy uczniami i zwolennikami Chrystusa, Piotr z kolei oprócz wybraństwa z tytułu przynależności do grona „Dwunastu" legitymuje się wśród Apostołów swoistą wyższością i uprzywilejowaniem przez Chrystusa. Już przy powołaniu Apostołów Piotr nie tylko wyodrębniony jest jako pierwszy, ale wprost nazwano go „pierwszym" (Mt 10 1—5). Stanowi to coś więcej aniżeli zasygnalizowanie kolejności, jeżeli kolejność nie jest wskazywana przy innych apostołach, których imiona Ewangelista wylicza.

Za tym pierwszym uprzywilejowaniem idą inne: Chrystus naucza z łodzi Piotrowej i daje mu zapowiedź przyszłego posłannictwa misyjnego (Łk 5 10), pozwala zapłacić Piotrowi za siebie podatek (Mt 17 24) i ostro go napomina, gdy ten nie rozumie tajemnicy śmierci Zbawiciela (Mt 16 22—24). Najjaskrawiej jednak uprzywilejowanie to wystąpiło w zapowiedzi prymatu (Mt 16 16—18), w obietnicy nieomylności (Łk 22, 31—33), oraz w sławnym udzieleniu powszechnego zwierzchnictwa nad całym Kościołem po Zmartwychwstaniu (J 21 15—18). Te ostatnie przekazy ewangeliczne doskonale harmonizują a zarazem tłumaczą tę wyjątkową pozycję, jaką zajmuje Piotr w całokształcie relacji ewangelicznej. Z woli i wyraźnego zamierzenia Chrystusa ma on być ośrodkiem jedności, gwarantem trwałości i ostoją prawdy w Kościele dzięki rzeczywistemu religijnemu zwierzchnictwu uroczyście i bezpośrednio mu przekazanemu. Egzegeza katolicka (a coraz to śmielej i protestancka) nie ma wątpliwości co do tego, że w Ewangeliach Piotr przedstawiany jest jako najwyższy zwierzchnik religijny całego

Kościoła. Wątpliwości tych bynajmniej nie powiększa fakt, że jak widzieliśmy uprzednio to zwierzchnictwo nad całym Kościołem trzeba przyznać również gronu apostolskiemu. Oba te zwierzchnictwa to po prostu fakty, o których świadczy Pismo święte. Zadaniem egzegezy jest fakty te stwierdzić, a ponieważ są one zupełnie oczywiste, egzegeza w tym wypadku nie ma prawa do wątpliwości. Może posiadać — i faktycznie wątpliwości i pytania w tej sprawie posiada teologia. Jest to jednak całkowicie zrozumiałe, jeżeli wziąć pod uwagę, że obydwa zwierzchnictwa to elementy nadprzyrodzonej struktury Kościoła. Jako takie zaś bynajmniej nie muszą się mieścić w wymiarach ludzkich kategorii odnośnego typu.

Wróćmy jednak do tego, co Pismo św. mówi na temat Piotra a zwłaszcza na temat wzajemnego stosunku Piotra i grona apostolskiego. Rozwiązanie bowiem tego ostatniego problemu zbliży wybitnie do sformułowania ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy i co Pismo św. mówi na temat kolegializmu.

Według Nowego Testamentu więc zwierzchnictwa Piotra i „Dwunastu" nie stanowią jakichś dwu rzeczywistości całkowicie od siebie izolowanych. Piotr bowiem jest członkiem kolegium „Dwunastu", dzieli jego wyjątkowy tryb życia i właściwe mu prerogatywy. Należy zatem do tego grona, które z woli Chrystusa ma wobec społeczności wiernych wykonywać funkcje zwierzchnie. Ale w tej właśnie grupie posiada on pozycję wyraźnie wyjątkową. Otrzymuje to swój wyraz np. w tym, że, jak widzieliśmy uprzednio, wymieniając wszystkich członków grona apostolskiego, Ewangelie samego tylko Piotra opatrują kwalifikacją „porządkową" nazywając go „pierwszym." Poza tym dla określania grona apostolskiego używa Pismo św. charakterystycznego zwrotu: „Piotr i ci, którzy z nim byli" (Mt 1 36; Łk 8 45 i 9 32). Zwrot ten z jednej strony wskazuje na ścisły związek Piotra z kolegium apostolskim a z drugiej strony na wyjątkowe w nim stanowisko. Teksty relacjonujące obietnicę prymatu (np. Mt 16 16—18) oraz jej realizację (J 21 15—18) wyjaśniają dokładnie podstawę takiego stanowiska Piotra: ma on być nosicielem najwyższej i rzeczywistej władzy nad całym Kościołem i nad gronem apostolskim. O ile zwierzchnictwo Piotra nad tymi, którzy nie posiadają władzy w Kościele, nie stanowiłoby jeszcze nic nadzwyczajnego, o tyle zwierzchnictwo nad posiadającymi władzę w Kościele Apostołami wytwarza sytuację niespotykaną w stosunkach ludzkich i zadziwiającą z punktu widzenia społeczno-ustrojowego. W ostatecznym bowiem rezultacie władza w Kościele została złożona w ręce grupy podporządkowanej jednostce tworząc w ten sposób ciekawą kombinację ustrojową, w której rzeczywiste zwierzchnictwo rów-

nocześnie posiada grupa i jednostka albo grupa zhierarchizowana, czyli podporządkowana zwierzchnictwu jednostki.

Dzieje pierwotnej gminy jerozolimskiej i w tym względzie dostarczają potwierdzenia dla wniosków wyprowadzonych z Ewangelii. Piotr występuje tam w ścisłym powiązaniu z Apostołami, należy do ich grona, ale w gronie tym nie zajmuje miejsca na równi z innymi, lecz w wyraźny sposób dominuje nad nimi, zajmując kierownicze stanowisko. Tak jest gdy występuje i przemawia w imieniu grona apostolskiego (Dz Ap 2 14—38; 5 3—39), tak jest, gdy inicjuje i przewodniczy zebraniom grona apostolskiego, na których podejmowane są ważne z punktu widzenia interesów całego Kościoła decyzje (Dz Ap 1 15; 7 i in.).

W sumie nie podlega chyba dyskusji, że w gminie jerozolimskiej (stanowiącej w pierwszym okresie cały Kościół) rządy sprawowało zhierarchizowane kolegium. Dzieje Apostolskie nie dostarczają wprawdzie zbyt obfitych informacji, jak przedstawiały się te rządy w szczegółach, zawierają jednak wystarczającą ilość faktów, o których wspomniano wyżej — ilustrujących samą zasadę rządzenia polegającą na odpowiedzialności za Kościół grona apostolskiego z Piotrem jako głową. A to już jest prawdziwy kolegializm, nie papalizm, czyli absolutna monarchia, nie episkopalizm czyli oligarchia, ale ustrój hierarchiczno-monarchiczny czyli, rzymsko-katolicki kolegializm.

W ten sposób zamyka się ostatnie ogniwo skrypturystycznej relacji na temat ustroju Kościoła założonego przez Chrystusa. Relacja ta wzięta całościowo, a więc jako historia grona apostolskiego z Piotrem na czele, jest ewidentnie relacją o zhierarchizowanej grupie ludzi, posiadających od Chrystusa zwierzchnictwo nad całym Kościołem. A czymże takie zwierzchnictwo jest, jeżeli nie kolegializmem? W takim stanie rzeczy twierdzenie, że kolegializm nie ma uzasadnienia w Ewangeliach, trzeba chyba uznać za bezpodstawne.

II

1. KOLEGIALIZM W TRADYCJI

Kolegializm jest faktem, o którym dobitnie świadczy także tradycja. Współczesne badania nad tekstami patrystycznymi, podjęte w celu wyjaśnienia tego zagadnienia, dały zaskakujące wyniki. Już św. Ignacy antiocheński pisze listy do Kościołów w Azji Mniejszej i w Rzymie. W liście do Efezjan biskup antiocheński pisze, że wszyscy biskupi posłani są aż na krańce świata. Euzebiusz z Cezarei, historyk starożytnego chrześcijaństwa, chwali Dionizego, biskupa w Koryncie, że swą gorliwością obejmował nie tylko tych,

którzy podlegali jego władzy, ale także i innych pisząc listy do wielu Kościołów (H. E. IV XXIII 1—2). Jan Chryzostom w pochwale św. Eustachego wymienia jego troskę o wszystkie Kościoły, czy też o cały Kościół, rozciągający się aż po krańce świata. Biskup bowiem winien troszczyć się nie tylko o ten Kościół, który został mu powierzony przez Ducha świętego, ale o każdy Kościół, gdziekolwiek na świecie by się znajdował (*Op. s. Joan. Chrysost.*, t. II, *col.* 602, Paris 1864). Cyryl, biskup Aleksandrii, zabiega o prawidłowość wiary głoszonej w Konstantynopolu przez patriarchę Nestoriusza. Augustyn, biskup Hippony, obejmuje swym działaniem całą Afrykę, jeśli nie cały Kościół Zachodni, przede wszystkim zwalczając pelagianizm. W tym celu odbywa wraz z innymi biskupami Afryki szereg synodów w Kartaginie. Synody były w tamtych czasach jedną z podstawowych form współdziałania biskupów w poczuciu odpowiedzialności za cały Kościół. — W IV i V wieku odbyło się w samej Kartaginie 29 synodów. W połowie III w., Cyprian, biskup tejże Kartaginy, pisał w jednym ze swoich listów: „Biskupi stanowią jeden Kościół, jedną duszę, jedno serce... Z ustanowienia Chrystusa jest tylko jeden Kościół, rozsiany po całym świecie, jeden episkopat, tworzony przez wielu zjednoczonych ze sobą biskupów" (*Ep.* LXVI, VIII, 3).

Nazwa „Kolegium" w odniesieniu do ogółu biskupów nie jest wynalazkiem ani II Soboru Watykańskiego, ani teologii ostatnich lat. Sięga najdawniejszych tradycji. Papież Celestyn I (422—432) chętnie się nią posługiwał w korespondencji z biskupami. Sam papież uważał się za członka tego kolegium, mówiąc o episkopacie *nostrum collegium*, tzn. tyle, co kolegium z nas złożone (List do Nestoriusza w wyd. Schwartza, *Acta Conc. Oecum.* I, I, 1, p. 12). Sobór, według tegoż papieża Celestyna, a za jego pontyfikatu odbył się Sobór w Efezie w 431 r., jest wyrazem kolegialnej władzy biskupów i biskupi na nim zebrani reprezentują całe kolegium. Nestoriusz, który nie chciał przybyć na Sobór ani mu się podporządkować, wyłączył się tym samym z kolegium i przez to zrezygnował z funkcji biskupiej. Niezmiernie wymowną doktrynę papieża Celestyna I na temat kolegialnej władzy biskupiej, opracował niedawno Joseph Lecuyer (*Le collège des évêques selon le Pape Celestin* I, „NRTh", 86, 250—259).

Mówimy już o biskupach, o kolegium, które stanowią, nie wskazawszy ani słowem, że są oni następcami apostołów, że kolegium biskupie jest przedłużeniem i spadkobiercą kolegium „Dwunastu". W dodatku obraz, jaki sobie wytwarzamy mówiąc o kolegium apostolskim, a potem o kolegium biskupim w starożytności chrześcijańskiej, wyraźnie różni się od obrazu episkopatu, jaki wytwarzamy sobie na podstawie dostępnej nam znajomości Kościoła

współczesnego. Odnosimy mianowicie wrażenie, że mimo mniejszej spoistości świata starożytnego i mimo mniej zcentralizowanej administracji kościelnej, łączność i współdziałanie między biskupami było znacznie żywsze. Współcześnie silniejsza więź zależności łączy każdego z biskupów indywidualnie z papieżem, niż braterska i pasterska wspólna troska z współbiskupami.

Nieco światła na te zagadnienia rzucają prace Jeana Colsona. Zajmuje się on od wielu lat badaniem następstwa biskupów po apostołach. Istotnym apostolskim posłannictwem jest głoszenie ewangelii. Źródła wskazują na to bez wątpienia. Tak np. racją, dla której apostołowie powołali do pomocy diakonów, było, iż „nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże podejmując w zamian obsługiwanie stołów" (Dz Ap 6 2), czyli pierwotne formy administracji gminą chrześcijańską, w której dzielenie się dobrami materialnymi wysuwało się na plan pierwszy. Apostołowie więc przede wszystkim głoszą ewangelię, zakładają gminy chrześcijańskie, ustanawiając spośród wiernych tzw. „starszych". Byli to prezbiterzy, kapłani, którzy mieli czuwać nad założoną przez apostołów gminą, nauczać, sprawować ofiarę, administrować. Piśmiennictwo Nowego Testamentu nazywa ich starszymi (*prezbiteroi*) lub przełożonymi (*episkopoi*). Nie byli to jednak następcy apostołów. Następcami apostołów byli tylko ci, którzy w miarę rozwoju Kościoła podejmowali wraz z apostołami, a później na ich miejscu, głoszenie ewangelii. Choćby byli związani z określoną gminą, posiadali jednak odpowiedzialność jak apostołowie — za nauczanie po całym świecie, za czystość wiary we wszystkich gminach. Takimi następcami apostołów byli np. Barnaba, Marek, Tymoteusz czy Tytus, o których mówią Dzieje Apostolskie i listy. Nie byli oni indywidualnie następcami poszczególnych apostołów. Wszyscy oni łącznie, kolegialnie, stanowili następstwo i jakby przedłużenie kolegium „Dwunastu". W liście do Ojców Soboru Efeskiego papież Celestyn pisał, że do wszystkich członków kolegium biskupiego po całym świecie należy przekazana im w dziedzictwie misja apostolska głoszenia ewangelii po całej ziemi (Schwartz, tamże, str. 22). Z biegiem czasu następcy apostołów, członkowie kolegium apostolskiego, stali się jednocześnie zwierzchnikami lokalnych kolegiów „starszych", prezbiterów, a przez to zwierzchnikami kościołów lokalnych i ten aspekt ich funkcji wybijał się na plan pierwszy, przed ich apostolską współodpowiedzialnością za przepowiadanie ewangeliczne po całej ziemi. Jan XXIII wezwał na Sobór wszystkich biskupów, nie tylko tzw. biskupów ordynariuszy, zwierzchników Kościołów lokalnych, diecezji. W przeddzień Soboru dokonał jeszcze jednego znamiennego aktu: udzielił sakry biskupiej tym kardynałom, którzy jeszcze nie byli biskupami,

a z racji swej godności kardynalskiej winni według prawa kanonicznego zasiadać na Soborze. Oba akty wskazują, że według myśli Jana XXIII Sobór to nie obrady administratorów poszczególnych części terytorium zamieszkanego przez katolików, to nie konferencja wysokich urzędników centrali, którzy by chcieli usprawnić przez wzajemny kontakt funkcjonowanie aparatu kościelnego. Sobór jest zebraniem kolegium apostolskiego świadomego swej solidarnej odpowiedzialności za ewangelizowanie świata. Świadomość ta zresztą ujawniła się znakomicie już w pierwszych dokumentach soborowych, zwróconych do całego świata, a zgodnie z planem prac soborowych ma jeszcze znaleźć wyraz w schemacie o stosunku Kościoła do świata współczesnego. Należy się spodziewać, że w przyszłości skutkiem żywszego uświadomienia sobie przez biskupów kolegialnej odpowiedzialności za losy ewangelii na całej ziemi, rozwijać się będą formy współpracy między biskupami, i dzięki temu poszczególni biskupi będą mogli efektywniej działać przede wszystkim jako członkowie kolegium.

2. EPISKOPAT I PAPIESTWO: DO I SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Zagadnieniem, które w związku z kolegialną władzą biskupów wymaga szczególnej uwagi, jest stosunek władzy kolegium biskupiego do władzy biskupa Rzymu, papieża. Wiadomo bowiem, że według wiary katolickiej, której wyraz dał Sobór Watykański I, każdorazowy biskup Rzymu jako następca Piotra apostoła posiada najwyższą, pełną, bezpośrednią, niezależną władzę nad całym Kościołem. Jak wobec tego rozumieć władzę kolegium biskupiego? Wydaje się, że jeżeli władza papieska jest najwyższa, to władza kolegium biskupiego jest mniej lub więcej fikcyjna, a w każdym razie zależna od papieża. Jeżeli natomiast najwyższą instancją byłoby kolegium biskupów, to czy nie oznacza to wycofania się z pozycji zajętych przez Sobór Watykański I? Czy nie jest to powrotem do znanych w przeszłości poglądów o wyższości Soboru nad papieżem, o konieczności zgody całego Kościoła na decyzje papieskie. W tym właśnie sensie środowiska niechrześcijańskie interpretowały niekiedy doktrynę kolegializmu. Stanowiło to grube nieporozumienie.

Niesposób przedstawiać tu wszystkich, a choćby najważniejszych wydarzeń historycznych, które były zarówno źródłem doktryny o wyższości Soboru nad papieżem, czy o jakiejkolwiek zależności papieskich decyzji od akceptacji Kościoła, jak i powodowały coraz to bardziej postępującą centralizację w administrowaniu Kościołem. W każdym razie obserwujemy właśnie te dwie linie rozwoju stosunków wewnątrz-kościelnych.

Sobór w Konstancji wydał dekret, że „jest Soborem powszechnym, władzę ma bezpośrednio od Boga i każdy, nawet papież, obowiązany jest pod grozą kar mu ulegać. Papież nie ma prawa bez zezwolenia Soboru ani rozwiązać go, ani zawiesić, ani przenieść." Autorami tego dekretu byli najwybitniejsi ówcześni prawnicy i teologowie, z Janem Gersonem kanclerzem uniwersytetu paryskiego na czele. Był to rok 1415 i dekret Soboru w Konstancji miał umożliwić zakończenie tzw. schizmy zachodniej. Wprawdzie schizma została zakończona, ale sama idea o wyższości Soboru nad papieżem czy też o pewnej zależności papieża od woli większości w Kościele nie zgasła. Powracano do niej w różnej formie, ilekroć postępowanie papieża czy też działalność Stolicy Apostolskiej sprawiały wrażenie, że nie można na nim budować trwałości i doskonałości Kościoła, a także i wówczas, kiedy decyzje papieskie nie odpowiadały poszczególnym krajom czy raczej dworom. Stąd gallikanizm, sprecyzowany na rozkaz Ludwika XIV w 1682 roku w tzw. artykułach gallikańskich, które stwierdzają, że papież zależy nie tylko od całego Kościoła, ale w szczególności od zwyczajów gallikańskich, co pośrednio znaczyło: od Ludwika XIV. Stąd febronianizm i józefinizm, poglądy czy praktyki analogiczne do gallikanizmu w krajach o języku niemieckim. Wszystkie te kierunki utrzymywały, że decyzje papieskie, szczególnie w dziedzinie doktrynalnej nie są nieomylne same przez się, ale stają się nieomylne *ex consensu Ecclessiae*, czyli na skutek przyjęcia ich przez Kościół. Opinia ta była dyskutowana na I Soborze Watykańskim, zanim nie została odrzucona.

Z ruchem józefińskim związany jest nielegalny synod odbyty w Pistoi w 1786 r. Według jego uchwał biskup wyposażony jest przez Chrystusa w całą konieczną mu władzą pasterską, stąd nie potrzebuje stosować się ani do zarządzeń papieża, ani do decyzji soborów powszechnych. Biskup ma oceniać, co jest przydatne jego wiernym do postępu w doskonałości i jeżeli jakieś prawa czy zwyczaje obowiązujące w Kościele uzna za niewskazane, winien wystąpić przeciw nim, jak również przeciw wszelkim ewentualnym ograniczeniom swej władzy przez papieża.

Tego rodzaju tendencje odbiegają wyraźnie od piętnastowiecznej doktryny soborowej. Ożywione są bowiem pragnieniem uniezależnienia biskupa zarówno od papieża, jak i od decyzji ogółu biskupów, tj. od soborów, i to w zasadzie ze względów politycznych, pozakościelnych. Mimo to jednak, we wszystkich tych poglądach i ruchach tkwił pewien uzasadniony sprzeciw wobec centralizmu w sprawowaniu władzy papieskiej, którego widomym znakiem był rozbudowany aparat Kurii Rzymskiej.

Papieże w pierwszych wiekach nie administrowali całym życiem

kościelnym. Interweniowali jedynie wówczas, gdy w jakimś lokalnym Kościele zaczynało się dziać źle, szczególnie, jeśli zagrożona była czystość nauki ewangelicznej. Zabiegali także o głoszenie ewangelii w krajach, do których ona jeszcze nie dotarła. Współcześnie proces centralizacji zaszedł tak daleko, że na pierwszy rzut oka wydaje się, jakoby poszczególni biskupi rządzili diecezjami jako urzędnicy czy przedstawiciele papieża. „Pozioma" więź braterstwa i współpracy między biskupami została prawie wyeliminowana przez więź „pionową" zależności każdego poszczególnego biskupa od papieża, a często w praktyce od urzędników papieskiej Kurii. Sytuacja taka nie wytworzyła się od razu, ale w rezultacie wielowiekowych procesów związanych z formowaniem się, istnieniem i wreszcie rozpadem średniowiecznej społeczności chrześcijańskiej. Już sama koncepcja takiej jednolitej społeczności z papieżem i cesarzem jako dwoma absolutnymi autorytetami na czele nie zostawiała miejsca na rozwój Kościoła jako „związku Kościołów". Jedność duchowo-doczesnej społeczności sprzyjała przenoszeniu na stosunki kościelne wzorów świeckich (a może trzeba powiedzieć, że stosunki te były kościelne i świeckie zarazem, tak jak istniało państwo kościelne i święte cesarstwo), w tym także w dziedzinie form sprawowania monarchicznej władzy. Papieże przewodzili wielkim reformom w życiu Kościoła, podejmowanym w XI, później w XVI wieku, co także powodowało umacnianie się władzy „centralnej" i poszerzanie jej kompetencji. Spory między papiestwem a cesarstwem dawały prawnikom kościelnym mimowolną okazję do przesadnego akcentowania władzy papieskiej. Wytworzyło się później jakby błędne koło. Ilekroć budziła się krytyka rzymskiego centralizmu, tylekroć w obawie, by nie poniosła przez to uszczerbku wiara w Piotrową władzę (krytyka nadużyć przeradza się często w krytykę samej instytucji), uwydatniano tę władzę i w teorii, i w praktyce.

3. EPISKOPAT I PAPIESTWO: OD I SOBORU WATYKAŃSKIEGO DO DZIŚ

Także na I Soborze Watykańskim uwaga uczestników skoncentrowała się na władzy papieskiej. Zamierzone obszerniejsze wypowiedzi na temat całości Kościoła, w tym również na temat funkcji biskupiej, nie doszły wówczas do skutku (Sobór, jak wiadomo, przerwały wypadki związane z zajęciem państwa kościelnego). Myliłby się jednak, kto by sądził, że konstytucja dogmatyczna I Soboru Watykańskiego dotycząca władzy papieskiej utrwalała w formie doktrynalnej centralizm praktykowany przez

Stolicę Apostolską. Raczej przeciwnie. Dokładniejsze sprecyzowanie charakteru i ewangelicznych podstaw władzy biskupa Rzymu w Kościele powszechnym samo już stanowiło pewne oczyszczenie atmosfery. Krystalizując bowiem treść wiary w odniesieniu do papieża, pozwolił Sobór tym samym dostrzec, co w działalności Stolicy Apostolskiej jest względne i zmienne.

Wykład Soboru Watykańskiego I o władzy papieskiej ujęty jest w formę konstytucji o Kościele. Wskazuje się najpierw na fakt wyboru Apostołów, na postawione przed nimi zadania, a następnie na rolę Piotra. Rolą jego jest *ut episcopatus ipse unus ed indivisus esset*, co znaczy, „aby sam episkopat był jeden i niepodzielny". Rolą Piotra i jego władzy określonej na Soborze Watykańskim I nie jest więc wyeliminowanie pozostałych apostołów-biskupów, nie jest przejęcie ich funkcji i odpowiedzialności, ale przeciwnie, ukonstytuowanie ich jako jednego kolegium.

Piotr i jego następcy mają także zapewniać trwałość całemu Kościołowi: *salutem ac perenne bonum Ecclesiae*. Sformułowania watykańskie miały więc na oku zagadnienie prymatu papieskiego nie jako przywileju wynoszącego osobiście Piotra i jego następców na szczyt hierarchii kościelnej, ale jako zapewnienia trwałości Kościoła a szczególnie jedności kolegium biskupiego.

I Sobór Watykański wyraźnie zresztą stwierdza, że władza papieska nie stoi w sprzeczności z władzą posiadaną w Kościele przez biskupów. Biskupi są następcami Apostołów, mówi Sobór, prawdziwymi pasterzami, posiadają swą władzę z ustanowienia Bożego.

Nieomylność w nauczaniu wiary i moralności, która, jak to również stwierdza Sobór Watykański I, przysługuje papieżowi, jest tą nieomylnością, w którą Chrystus chciał wyposażyć swój Kościół. I ta sprawa więc potraktowana jest nie jako przywilej papieski, ale jako dobro całej społeczności.

Jednocześnie z uroczystym wyznaniem wiary w papieską władzę rządzenia i nauczania, przejawiają się na I Soborze Watykańskim, co może jest najbardziej zaskakujące, silne tendencje decentralistyczne.

Ten Sobór prymatu i nieomylności papieskiej postulował daleko posuniętą reformę Kurii Rzymskiej. Wprawdzie odnośne dokumenty nie zdążyły wejść na wokandę ze względu na przerwanie obrad soborowych, były już jednak przedłożone przez Ojców Soboru, a ich treść przy różnych okazjach stawała się przedmiotem wypowiedzi biskupich. Postulowano więc poszerzenie kompetencji biskupów, motywując to zarówno dobrem pracy duszpasterskiej w diecezjach, jak i koniecznością skuteczniejszego kolegialnego zabiegania o ewangelizację świata! Ojcowie Soboru nie pojmowali więc papieskiego prymatu jako umniejszenia własnej biskupiej

odpowiedzialności, owszem, poczucie tej odpowiedzialności wyrażali równolegle do przekonania o najwyższej władzy papieskiej.

„Któż miałby tak niskie mniemanie o Kościele i episkopacie — mówił jeden z Ojców Soboru — by sądził, że odpowiedzialność i zadania biskupów ograniczają się do szczupłego terytorium każdej diecezji". Czytamy te słowa podejrzewając, że pochodzą z II Soboru Watykańskiego. Nie, z pierwszego.

„Jestem przekonany — mówił inny znakomity uczestnik tamtego Soboru — że jest to związane z naturą Kościoła, by papież rządził przy pomocy nie tylko instytucji ludzkich (tzn. Kurii Rzymskiej), ale by otoczony był instytucją z prawa bożego (tzn. episkopatem)". Toteż wracano do myśli, znowu zdawałoby się charakterystycznej dla obecnego Soboru, by Sobory odbywały się często, np. co dwadzieścia lat.

Podnoszono też wówczas problemy ewangelizacji świata, problemy ekumeniczne, myślano nad praktycznym nawiązaniem kontaktów z protestantami czy prawosławnymi, co świadczy o poczuciu odpowiedzialności biskupów za losy i zadania całego Kościoła. Zapewne, sprawy te nie stały na czele zagadnień, którymi Sobór się zajmował. Nawet przy kontynuowaniu Soboru, nie zajęłyby może takiego miejsca, jakie zajmują obecnie, a przede wszystkim nie było warunków, by można je było rozwiązywać praktycznie, tak jak to się już czyni dzisiaj. Zapewne niektóre głosy biskupów, dotyczące ich kolegialnej władzy, konieczności reformy Kurii Rzymskiej, mogły się wielu innym wydawać nie do pogodzenia z władzą papieską, zajmującą Sobór w pierwszej linii. Świadczyły jednak niewątpliwie, że prymat papieski nie jest równoznaczny z centralizacją władzy w Kościele, owszem, papież może lepiej i skuteczniej wykonywać swoją władzę, jeśli wiele spraw, którymi się zajmuje, powróci czy przejdzie w kompetencję biskupów. Papież znajdzie w nich bowiem dzięki temu bardziej zaangażowanych i odpowiedzialnych współbraci, urzędy zaś papieskie będą mogły zwrócić baczniejszą, a bardziej swobodną uwagę na to, co dotyczy dobra powszechnego Kościoła i koordynacji wysiłków biskupich w ewangelizacji świata. Świadczyły też o tym, że prymat papieski nie koliduje z kolegialną władzą biskupów, przeciwnie, istnieje dla dobra kolegium. To jeszcze wymaga słowa wyjaśnienia.

Kolegium biskupów obejmuje wszystkich biskupów, z biskupem Rzymu, tzn. papieżem włącznie, owszem pod jego zwierzchnictwem. *Cum Petro et sub Petro,* jak zwykło się mówić na obecnym Soborze. Kolegium biskupów jest kontynuacją kolegium apostolskiego, czyli kolegium „Dwunastu", które obejmowało Piotra jako swą głowę. Jeżeli więc kolegium biskupie tworzą wszyscy biskupi

z papieżem na czele, to nie stanowi ono jakiejś przeciwwagi, tym mniej konkurencji w stosunku do papieża. Z drugiej zaś strony episkopat nie stanowi organu pomocniczego w stosunku do papieża, piastującego najwyższą władzę w Kościele, ale stanowi wraz z nim podmiot tej najwyższej władzy. Ustrój Kościoła nie jest ani monarchiczny, ani monarchiczno-oligarchiczny. Jest jedyny w swoim rodzaju, dany przez Chrystusa i reprezentujący Chrystusa. Nie można wobec tego poznać go, ani usprawnić jego funkcjonowania przenosząc na ustrój Kościoła model jakiegokolwiek ustroju państwowego. Papież nie jest monarchą, biskupi nie stanowią oligarchii, tak jak Królestwo Jezusa nie jest z tego świata.

*

30 października ubiegłego roku zadano Ojcom II Soboru Watykańskiego pytania, na które odpowiedź miała zorientować w kierunkach, w jakich należy przepracować omawiany wówczas schemat o Kościele. Pytań było pięć i na wszystkie znakomita większość Ojców odpowiedziała pozytywnie. Pierwsze pytanie dotyczyło sakramentalnego charakteru episkopatu, to znaczy, czy biskupstwo jest sakramentem, udzielającym charyzmatycznej władzy, czy tylko jakby uprawnieniem do wykonywania pewnych czynności w Kościele. Piąte pytanie dotyczyło diakonatu. Czy diakonat, stopień w hierarchii święceń w praktyce Kościoła Zachodniego stanowiący jedynie przygotowanie na przyjęcie kapłaństwa, ma być przywrócony jako rzeczywiście odrębna funkcja.

Pozostałe pytania odnosiły się do kolegialnej władzy biskupów. Stwierdza się w nich, że konsekracja biskupia stanowi o włączeniu do kolegium biskupiego dając udział we wspólnej odpowiedzialności i władzy. Kolegium biskupów, zawsze z papieżem, nigdy zaś bez niego, stanowi następstwo kolegium „Dwunastu". Ustanowione zaś zostało przez Chrystusa przez sam fakt utworzenia kolegium „Dwunastu", jako jednej z ustrojowych podstaw Kościoła.

Cokolwiek by powiedzieć o mocy zobowiązującej głosowania z 30 października ub. r. (były na ten temat formalne różnice zdań w toku obrad soborowych), ogół biskupów wyraził swe przekonanie o istnieniu kolegium biskupiego w Kościele i o posiadaniu przez nie pełni najwyższej władzy.

Minie, oczywiście, jeszcze wiele czasu, zanim sprawy te staną się jaśniejsze. Jak od strony teorii i praktyki przedstawia się współdziałanie papieża i kolegium? I papież i kolegium piastują najwyższą i niepodzielną władzę w Kościele. Nie stanowią jednego podmiotu władzy, ale czy można mówić o dwu podmiotach, skoro papież jest jednocześnie członkiem i głową kolegium? Jaki jest

stosunek władzy papieskiej, wykonywanej przez jednego, i władzy kolegium, sprawowanej przez wielu, do władzy Chrystusa? Jak jest ona reprezentowana przez prymat i kolegialność? Jakie formy współdziałania papieża z biskupami winny zostać pogłębione czy wprowadzone w życie? Mówiło się na Soborze np. o powołaniu przy papieżu stałego „kolegium" złożonego z przedstawicieli biskupów całego świata. Równie wiele pytań nasuwa sam związek, zachodzący między biskupami, tworzącymi kolegium. Na czym dokładnie polega ich wspólna odpowiedzialność czy władza, w czym zaś pozostają niezależnymi od siebie pasterzami swoich Kościołów-diecezji? Które z dotychczasowych form współdziałania biskupów są wyrazem ich kolegialnej władzy, gdzie pole dla wytworzenia się nowych form współpracy? Spotykamy się tu ze stałym w dziejach teologii zjawiskiem: określenie pod jakimś względem treści objawienia i wiary budzi znowu szereg pytań, prowadzących do dalszego pogłębienia znajomości objawienia.

W tej perspektywie mniejsze ma znaczenie to, czy Sobór na rozpoczynającej się trzeciej sesji przedstawi naukę o kolegialności szerzej, tak jak sformułowana ona została w październikowych pytaniach, czy też określi ją tylko w samej zasadzie. Fakt istnienia kolegium biskupów wydaje się zresztą już wystarczająco stwierdzony przez wypowiedzenie się za nim ogółu zebranych na Soborze biskupów. Większe ma natomiast znaczenie, by decyzje Soboru w innych dziedzinach dawały pole do apostolskiego współdziałania biskupów. Stanowić to będzie zarazem drogę do pogłębienia teoretycznej strony zagadnienia. Sobór zresztą sam przez się stanowi zasadnicze pole takiego apostolskiego współdziałania.

Stanisław Nagy, SCJ
Ks. Andrzej Zuberbier

---

[1] Problemowi episkopatu w ogólności, a kolegializmowi w szczególności teologia współczesna poświęca sporo uwagi. Oto niektóre z wybitnych pozycji w tym względzie: L'Épiscopat *et L'Église universelle*, Paryż 1962 (praca zbiorowa, w której głos zabierają tak wybitne powagi jak K. Rahner, Fr. Houtart, I. Congar, J. Colson i J. Lecuyer); *Le Concile et Les Conciles*, Paryż 1960; J. Colson, *L'Épiscopat Catholique*, Paryż 1963; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et primatum*, Rzym 1963; K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Fryburg Bryzg. 1961; H. Bacht, *Episcopatus unus est*, art. w „Scolastik", 37. 1962. 161—180; G. Dejaifve, *Episcopat et Collège apostolique*, art. w „Nouvelle Revue Théologique" 85, 1963, 807—818; tenże, *Les douze Apôtres et leur unité dans la Tradition catholique*, art. w „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 39, 1963, 760—778.

JEAN GELINEAU

NOWE PERSPEKTYWY LITURGII

KONSTYTUCJA *De sacra liturgia* może sprawić komuś zawód — jest długa, zawiła, a pozornie cały czytelny dla zwykłego człowieka rezultat to fakt, że w kościele będzie się już mówić nie tylko po łacinie. *

„Stwierdźmy więc najpierw ogólnie, że dzieło Drugiego Soboru Watykańskiego w dziedzinie liturgii to rewolucja, której zakres będą mogły dopiero ocenić następne pokolenia. Nie można przewidzieć w szczegółach, co z niego wyniknie, ale można opisać zasadniczy zwrot, który stanowi.

W IV i V wieku kult był zadziwiającą syntezą. Objawienie biblijne w jego czystej formie, wpajane stale wiernym przez kazania, znalazło ucieleśnienie w śródziemnomorskiej kulturze epoki. W kulcie, który jest zawsze związany z kulturą, grała więc rolę myśl filozoficzna i retoryka epoki, języki ludowe, obyczajowość i symbolika sztuki religijnej, wyrażająca się we wspólnym śpiewie i gestach modlitewnych. Wystarczy odczytać wyjaśnienia sakramentów inicjacyjnych (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia), które podawał neofitom św. Cyryl z Jerozolimy czy Augustyn z Thagasty, aby zdać sobie sprawę, jak dalece każde słowo i każdy gest, które składały się na rytuał stanowić mogły dla każdego wierzącego znak widzialny i komunikatywny wyraz niewidzialnych rzeczywistości wiary. W katechezie Eucharystii św. Cyryl, wyjaśniwszy sens głównych słów Prefacji i »Ojcze nasz«, tak opisuje komunię: »Przyjmij we wgłębienie dłoni Ciało Chrystusa i odpowiedz — amen... Potem gdy przyjąłeś już Ciało Chrystusa, podejdź też do kielicha Jego krwi. Nie wyciągaj rąk, skłoń się, powiedz z pełną szacunku adoracją — amen«". Trzeźwość i prostota, prawdziwość i przejrzystość gestów wiary — oto czego domaga się św. Augustyn, jako cech właściwych kultowi chrześcijańskiemu.

---

* Artykuł, którego podajemy obszerne streszczenie, ukazał się w „Études", w styczniu 1964 r.

...„Nie dźwigamy już ciężkiego obowiązku praktykowania wszystkich tych rytuałów (ciemnych, upokarzających, bezużytecznych rytuałów Starego Zakonu czy pogaństwa), gdyż teraz już rozumiemy. Cała ta mnogość została zastąpiona przez parę tylko rytuałów, łatwych do wykonania, o znaczeniu całkiem duchowym, których asymilacja jest bardzo klarowna, i które przekazał nam sam Pan i Apostołowie. Taki jest sakrament Chrztu i sakrament Ciała i Krwi Pana. Każdy chrześcijanin, który je przyjmuje, wie z tego, czego go uczono, do czego się odnoszą i wskutek tego szanuje je nie przez służalczość cielesną tylko z duchową wolnością" (*De doctrina christiana*, 3, 9, 13).

Inwazje barbarzyńców przynoszą koniec kultury antycznej. Jednocześnie na żywym gmachu kultu chrześcijańskiego pojawiają się pierwsze pęknięcia. Byłoby niesłuszne, oczywiście, wysławiać złoty wiek liturgii Kościoła, kosztem okresów jej dekadencji. Człowiek nie może pretendować do prawa sądu o tym, co zachodzi w strefie łaski i grzechu, w której realizuje się nadchodzenie Królestwa. Jeśli idzie jednak o strefę zewnętrzną — formy kultu i ich dostrzegalną relację do życia religijnego wiernych, trzeba uznać, że zachodnie chrześcijaństwo średniowiecza jest okresem, którego liturgia kontrastuje już z liturgią chrześcijaństwa antycznego.

Masy barbarzyńców były chrzczone po bardzo powierzchownej tylko katechezie i tylko w sposób niedoskonały mogły przyswoić sobie rytuały, język i zwyczaje, które nie były ich własne. Od VI do VIII wieku formy kultu są nadal w rozkwicie, ale nowe ich ewolucje są dziełem mnichów i kleru. Lud asystuje, ale coraz mniej i mniej bierze udział. Karol Wielki, przyjmując dla całego Imperium liturgię rzymską, dokonuje dzieła wielkiego polityka, w epoce, w której ołtarz i tron niemal połączyły swe władze. Zarazem jednak akcentuje w ten sposób przedział między importowanymi rytuałami a duchem własnym nawróconych Franków. Na tej drodze też wytwarza się na wieki całe przedział między klerem — tymi, co sprawują kult, a wiernymi — tymi, których się wzywa do asystowania przy ceremoniach.

Wobec tego wierni zaczęli naturalnie potrzebować nabożeństw niejako dodatkowych, by dać wyraz swej pobożności. W chwili, gdy Sobór trydencki bierze się do zreformowania i unifikacji rytuałów, atakowanych gwałtownie przez Reformację, przepaść między tak zwanymi „dewocjami nowoczesnymi", *devotions modernes*, a ceremoniami kultu jest już bardzo głęboka. Sakramenty są naturalnie dalej kanałami łaski, głoszenie ewangelii odżywa w nauczaniu religii i w misjach, ale przekaz znaków i słów rytuału liturgicznego tylko częściowo i tylko pośrednio dosięga życia religijnego ludu. Epoka Oświecenia akcentowała

przepych ceremonii, ale to również niewiele pomogło — życie „mistyczne" dusz i sprawowanie „tajemnic" kultu, to dwie drogi, które już szły równolegle zapewne, ale nie razem, tylko obok siebie.

Gdyby nie rozłam Reformacji dzieło Trydentu może by się powiodło lepiej, może też uwzględniłoby dobre inicjatywy Reformacji, choćby postulat języków narodowych. Ruch misyjny kontrreformacji interesował się nim zresztą bardziej, niż się na ogół przypuszcza — i dla katechezy i modlitwy, i dla kultu w krajach takich jak Chiny czy Kanada. Ale od środka XVII wieku nastąpiło znaczne usztywnienie i kierunek na latynizowanie poszedł tak daleko, że zakazano dosłownego tłumaczenia tekstów liturgicznych na użytek wiernych.

Ale już w tym właśnie czasie powstały pierwsze prace, które leżą u źródeł odnowy współczesnej. Pierwszy był etap erudytów — Mabillon, Martène, Lebrun odkryli pierwsi na nowo stare liturgie zachodnie, a interesowali się też wschodnimi. Nieuniknione były porównania z aktualną praktyką rzymską, co z kolei kazało stawiać pytania, a niektórzy duszpasterze wyciągali z nich nawet pewne wnioski praktyczne. Niestety, był to ruch intelektualistów, dosyć oderwanych od mas wiernych, a ci, którzy chcieli swe koncepcje przetłumaczyć na praktyczne reformy, oskarżani byli o gallikanizm i jansenizm.

Etap drugi, ważniejszy, to pobożność i liturgia. Ruch, którego symbolem jest Dom Guéranger, zaczął się rozwijać w dziewiętnastym wieku i jego myślą przewodnią było, że liturgia to nie pewne ceremonie i pewna wiedza, tylko modlitwa Kościoła. Jej reformy i jej rytuały, które przypisywano wówczas dość idealizowanemu średniowieczu, stały się znów bezpośrednim źródłem pobożności. Ale odnowa ta objęła tylko wykształconą elitę, która miała dość wiedzy, by zinterpretować najrozmaitsze szczegóły kultu historycznie i by delektować się pięknem oryginałów tekstów świętych. Jednocześnie wzrastał w owym czasie kierunek centralizujący i usztywniający liturgię rzymską. Był to okres ultramontanizmu, który trzebił lokalne zwyczaje liturgiczne, i „rubrycyzmu" ustalającego aż w najdrobniejszych szczegółach każdy gest rytualny.

Ruch odnowy liturgicznej, który znalazł swe ukoronowanie na Drugim Soborze, datować trzeba dopiero od Piusa X, szczególnie od dekretu o częstej Komunii św. w roku 1910. Nową cechą jest tu troska duszpasterska. Jeśli liturgia, jak stwierdził Pius X, jest pierwszym i nieodzownym źródłem prawdziwego ducha chrześcijańskiego to nie może docierać tylko do garstki erudytów ani „arystokracji pobożności", takiej jak zakony. Apo-

stołem tej pobożności liturgicznej, która miała być samą formą życia religijnego wiernych i wiązać to życie w całość był Dom Lambert Beaudouin, ale zrozumiano go dopiero dużo później i to tylko w kilku krajach. We Francji odrodzenie liturgiczne zaczęło się na dobre po 1940 r. w związku z ruchem misyjnym (misje wewnętrzne).

Zmieniła się nie misja Kościoła, tylko warunki i to one czynią teraz rolę liturgii czymś jeszcze ważniejszym niż dawniej. Przechodząc ze starożytności chrześcijańskiej do średniowiecza Kościół przeszedł z sytuacji egzystowania wewnątrz świata pogańskiego do reżymu chrześcijaństwa. Teraz wraca znowu do warunków diaspory. Otóż liturgia w swych tekstach i rytuałach zawiera nieustanne wezwanie do wiary i zwiastowanie tajemnic zbawienia. W świecie chrześcijaństwa socjologicznego, gdzie ta wiara nie była w ogóle zakwestionowana, a przekaz ewangelii dochodził do ochrzczonych najrozmaitszymi drogami, nie było w tym tak wiele szkody, że liturgia pozostawała księgą na wpół zapieczętowaną. Bardzo długo — przez wychowanie, katechizmy, kulturę, sztukę, legendy itp. chrześcijaństwo pozostawało częścią składową naszej cywilizacji. Dziś jednak to wszystko przestało być *żywym znakiem wiary*. Można doskonale zwiedzać katedry, oglądać film o Rzymie, słuchać oratorium i nie skojarzyć tego w ogóle z osobistą religią. Nawet wierzący chodząc w niedzielę do Kościoła przez resztę tygodnia żyją innymi wartościami, innym światem skojarzeń itp. W tej sytuacji jest to sprawą życia i śmierci, by półgodzinne spotkanie z Bogiem poprzez znaki liturgii naprawdę coś dawało, aby sprawowanie świętych tajemnic było dość klarowne i przejmujące i zapobiegało znieczulicy, laicyzacji.

Jeśli słowo Boga jest głoszone w języku niezrozumiałym czy nic nie mówiącym, jeśli modlitwy nie mają żadnej treści, którą człowiek by sobie żywo uświadamiał, jeśli gesty nic nie komunikują osobistego, sztuka jest tylko obojętną ozdobą, jeśli jednym słowem ceremonia sakralna wygląda na zbiór słów i gestów, które wcale bezpośrednio nie dotyczą obecnych ani ich nie angażują, to sama instytucja kultu publicznego — choć może to być kult ważny — pozostaje bezowocna.

Oczywiście, uczyniono ostatnio wiele wysiłków, by ten stan rzeczy poprawić, spopularyzowano mszały, wprowadzono komentarz Mszy... ale same te paliatywy wydobywają tym jaśniej, jak całkowicie bez czytelnego znaczenia są słowa i gesty liturgii. Miały one przekazywać tajemnicę, a tymczasem stały się tajemnicą same, wymagają przekładów, uzupełnień, uczonych komentarzy.

Siedem rozdziałów konstytucji o liturgii to tekst ogromny i trudno go tu omawiać szczegółowo. Jego linie główne są takie. Po

pierwsze przywrócenie centralnego miejsca Słowu Boga. Będzie więcej lektur Pisma świętego, lekcjonarz ciągły, kazania mają się trzymać tekstu Ewangelii czy innych tekstów liturgicznych, będzie więcej lektury Pisma św. w brewiarzu. Dopiero jak porówna się ten proponowany ideał z naszą faktyczną praktyką, widać, jak duży jest ten zwrot i w jak dużej mierze stanowi potępienie całego obecnego stylu celebracji, kazań, katechizmów itd. Nawet sama odnowa biblijna nie dotarła właściwie do liturgii, skłania się do historycyzmu, do studiowania form literackich, a nie dąży do tego, by teksty Pisma stały się formą aktu wiary i językiem modlitwy.

Tymczasem, jak mówi konstytucja, „To sam Chrystus mówi, gdy czyta się w Kościele Pismo święte, i jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa". Tymczasem ankiety ostatnich lat wykazują zawsze, że wierny lud asystuje dalej przy Mszy świętej i przyjmuje wszelkie sakramenty zachowując ignorancję co do podstawowych punktów wiary. Nie jest naturalnie celem liturgii zastąpić katechezę i wstępną ewangelizację, bo zakłada, że one już były. Ale wciąż przypomina tajemnice zbawienia i gdyby to było zrozumiałe, nie można byłoby w niej brać udziału i nie znać dogmatów chrześcijańskich.

Celem liturgii jest składanie chwały Bogu. Na to jednak udział wiernych musi być świadomy i owocny. Zrozumiałość słów nie jest więc czymś względnym i dodatkowym. Tekst świadczy o tym, że modlitwa ma być wspólna, a nie jest. Poza tym, jakże przyjąć to, że największe i najpełniejsze z publicznych zwiastowań tajemnicy, jakim jest eucharystyczna modlitwa kanonu, docierać ma do wiernych tylko pośrednio?"

Oczywiście, Kościół będzie postępował ostrożnie z wprowadzeniem nowych języków, bo są niebezpieczeństwa. Po pierwsze trudno improwizować język publiczny i sakralny. Po drugie tak mało księży umie celebrować naprawdę ze zrozumieniem i godnością, że łacina bywa miłosierną pokrywką dla tej nędzy. Po trzecie wreszcie, „wiara wielu wiernych jest zbyt uśpiona i zbyt głęboko osadzona w biernych przyzwyczajeniach, aby mogła wytrzymać gwałtowną zmianę atmosfery. Dopiero nieliczne grupki zaczynają znajdować upodobanie w śpiewaniu psalmów na przykład, a większość sztywnieje, gdy tylko słyszy opowiadanie przedziwnych spraw bożych w języku ich codziennego dnia i w obrazach cielesnych."

Również w celu uprzystępnienia liturgii przewiduje się uproszczenie rytuałów, tak aby „nie potrzebowały wielu tłumaczeń". *Nowy kodeks rubryk* z roku 1960, który wygląda na monstrualny labirynt przepisów i paragrafów, służy w istocie właśnie oczyszczeniu i uproszczeniu liturgii.

Na przykład widoczniejsza będzie struktura Mszy i jej dwie części (słowo i eucharystia), gdy celebrans podczas lektur będzie siedział na swoim miejscu, będzie odpowiadał na słowa psalmu i kierował modlitwą i jeśli dopiero potem podejdzie do ołtarza, tj. po przyniesieniu nań ofiar, by odmówić wielką modlitwę eucharystyczną, towarzyszącą Wieczerzy Pańskiej.

To że druga modlitwa liturgiczna jest modlitwą wspólnoty (inny punkt podkreślony w konstytucji) znaczy, że ma angażować wszystkich, czyli — jeśli coś jest czytane, ludzie nie mają czytać tego osobno w książeczkach, tylko ma to być głoszone im wprost. Celebrans nie ma podczas tego odmawiać innych modlitw, tylko ma również brać udział w modlitwie wspólnej, to samo dotyczy śpiewania tekstów. Koncelebracja służy do tego, aby również obecni księża brali prawdziwy udział we wspólnej modlitwie, w swej własnej randze księży, a nie w innej, i aby zamanifestować jedność wokół Stołu Pańskiego.

Konstytucja otwiera możliwości dopuszczania różnych form liturgii — chodzi o to przede wszystkim, aby cały człowiek w nią się angażował.

„Siła liturgii i warunek jej skuteczności leżą w tym, że wiara i wyraz wiary nie są oddzielne i nie są do oddzielenia. Dlatego tak drogie są nam ceremonie, w których wiara nasza wzrastała i które zarazem stały się jej ciałem. Są one głęboko wplecione w nasze chrześcijaństwo. Opieramy się zmianom, bo to, co narusza ciało naszej wiary, godzi w jej duszę. Ale jako chrześcijanie dojrzali musimy patrzeć na to świadomie i pamiętać, że wchodzą dziś do Kościoła, lub tylko nań patrzą, nasi bracia, którzy w Nim nie rośli i którzy są nieraz bardziej wymagający niż my, gdy chodzi o jedność życia wiary z życiem ludzkim, i że ci bracia nie mogą nieraz znaleźć swej chrześcijańskiej osobowości w tym, co nam ją dawało i daje.

Liturgia stosuje znaki widzialne po to tylko, by prowadzić do rzeczywistości niewidzialnej. Czynności rytualne mają wprowadzać do wewnętrznej kontemplacji. Wspólne nabożeństwo jest tylko intensyfikacją modlitwy nieustającej.

Im więcej mówi się o liturgii, tym częściej trzeba to właśnie przypominać, i konstytucja czyni to wielokrotnie. Bo istotnie — zajmując się mocą znaków można łatwo zacząć troszczyć się bardziej o rzecz widzialną, która znaczy, niż o to, co oznacza i co jest niewidzialne. Rytualizm, który sprawia, że religia koncentruje się na rzeczach sakralnych i czepia się ich jak pocieszającej gwarancji co do tamtego świata — jest stałym niebezpieczeństwem i przybiera najrozmaitsze formy, począwszy od magicznego materializmu, a skończywszy na estetyzmie duchowym. Z tego punktu

widzenia — właśnie pewne zmiany w liturgii mogą być próbą oczyszczającą, wyzwalać wiarę z nawyków zbyt rytualistycznych."
Dla naszej epoki typowe jest jednak inne nieco niebezpieczeństwo. Lubimy sprawność i czasem się chce, aby liturgia załatwiała wszystko, katechezę, ewangelizację, unaocznienie więzi społecznej itd. „Otóż liturgia jest tym wszystkim z pewnością, ale jest na swój tajemniczy i nieuchwytny nieraz sposób. Bóg mówi w niej nieustannie, ale chwila, w której wiem, że to a to słowo dotyczy mnie bezpośrednio, jest zdarzeniem nieobliczalnym i nieprzewidywalnym, zdarzeniem łaski. Zgromadzenie liturgiczne ma oznaczać doskonałą wspólnotę braci, ale będą w nim przecież zawsze obcy, rywale, grzesznicy i... nieobecni. Duszpasterz zbyt gorliwy w instruktażu może pokryć całą Mszę potokiem słów ludzkich i czyż wtedy będzie jeszcze słychać Słowo Boga? Jeśli zachowania zgromadzenia będą zbyt ściśle uporządkowane pod presją socjologiczną, czy obcy nie poczuje się w tym odepchnięty? I jeśli każdy będzie cały czas zajęty tym, co ma robić, mówić czy ofiarowywać — czy nie zapomni się łatwo, że sprawą główną jest to, co robi sam Bóg? Tylko serca zdolne do ubóstwa otrzymują w liturgii dar Boga."

Nasze liturgie są i tak przeładowane, za dużo gestów, słów, znaków, które nie mają czasu, by owocować — są to skutki wiekowej kumulacji. Ale odnowa nałożyła tu jeszcze dodatkowo tłumaczenia i eksplikacje. Uproszczenia proponowane przez Konstytucję mają na celu to, byśmy odnaleźli zewnętrzną możliwość i wewnętrzną ciszę, konieczne dla każdego nabożeństwa, które ma być kontemplacyjne.

Pamiętać wreszcie trzeba, że o modlitwie Chrystus powiedział: módlcie się nieustannie. I liturgia nie może być czymś wewnętrznym i kontemplacyjnym, dopóki każdy chrześcijanin nie modli się też do Ojca w ukryciu. Mamy być przecie wszyscy, jak mówimy w Mszy, ofiarą nieustającą.

Jean Gelineau
oprac. am

JACQUES PAULUS

CHRZEŚCIJANIE W OBLICZU KRAJÓW SŁABO ROZWINIĘTYCH

W roku 1962, w listopadzie, biskup brazylijski, Msgr Helder Camara, powiedział dziennikarzom, że na życzenie wielu biskupów, Jan XXIII miał powołać specjalną komisję soborową, która zajmie się przestudiowaniem problemów krajów słabo rozwiniętych, jak głód itp. Ta obiecująca nowina przyjęta została wszędzie bardzo przychylnie.

Niektórzy dziwili się może, że Sobór ma oto wyjść poza dziedzinę problemów doktrynalnych. Nie należał do nich z pewnością Jan XXIII, o którym wiadomo, że wobec bliskich mu ludzi wyrażał opinię, że Sobór zrozumiał swą misję dopiero w ostatnich dwu tygodniach sesji, kiedy, z inicjatywy kardynałów Suenensa, Montiniego i Lercaro, zdecydował się podzielić troskę współczesnych ludzi i rzucić światło chrystusowe na wielkie problemy współczesności, jak głód, wojna, nienawiść rasowa, pogarda życia i eksplozja demograficzna.

PROBLEM NUMER JEDEN — KRAJE SŁABO ROZWINIĘTE

Jest to problem, który dominuje dziś i będzie dominował jeszcze pewnie długo. Ojciec Villain, po powrocie z New Delhi, gdzie obserwował prace Trzeciego Zgromadzenia Ekumenicznego Rady Kościołów mówił, mając wciąż w oczach przeraźliwy obraz nędzy wielkich miast Indii: „Podziały w chrześcijaństwie są z pewnością zgorszeniem dla niewierzących i cierpieniem dla wierzących... Ale odcięcie Kościołów od ludów biednych jest skandalem jeszcze większym, cierpieniem bardziej dominującym..."

---

[1] Artykuł Jacques Paulusa pt. „Chrześcijanie w obliczu krajów słabo rozwiniętych" ukazał się w „Pax Romana Journal", 1/1964. Autor jest jezuitą belgijskim, w roku 1962 otrzymał doktorat zoologii uniwersytetu Lovanium w Leopoldville. Obecnie przygotowuje doktorat teologii w Louvain (Belgia). Artykuł jest skrótem większej pracy, opublikowanej w „La Revue Nouvelle".

CZY PO UTRACIE KLASY ROBOTNICZEJ, KOŚCIÓŁ STRACI TEŻ TRZECI ŚWIAT?

Stary podział między klasą robotniczą a uważanym za chrześcijańskie mieszczaństwem zaczyna, jak się zdaje, odtwarzać się dziś — tym razem w skali światowej. Z jednej strony są kraje słabo rozwinięte, mówiąc globalnie — kraje misji, z drugiej — kraje rozwinięte i nawet super-rozwinięte z tradycji chrześcijańskie.

Pozostawiając sprawy swemu biegowi, Kościół ryzykuje więc utratę serc ubogich i wydziedziczonych naszych dni, serc „narodów proletariackich", jak je nazywa M. Moussa. Jednocześnie ryzykuje, że religia bogatych egoistów opróżni się do reszty z wszelkich ewangelicznych treści... Natomiast przywołując Zachód do nakazów ewangelii, przypominając mu o obowiązku solidarności świata i zaparciu się siebie dla służby innym, chrześcijaństwo wlać może najlepszym swym synom świeżą krew, zdolną zmienić bieg jego historii. Stawiając do dyspozycji krajów słabo rozwiniętych swe energie i swe zasoby materialne, swój ideał człowieka i miłości, Kościół może przyczynić się skutecznie do przekształcenia ich wewnętrznego buntu w harmonijny rozwój materialny i duchowy, który jest niewątpliwie koniecznym przygotowaniem do wszelkiego prawdziwego dialogu religijnego.

CHRZEŚCIJANIE ZROZUMIELI TO I DZIAŁAJĄ

Mijalibyśmy się z prawdą i sprawiedliwością, czyniąc wrażenie, jakoby nic nie zostało dotąd uczynione przez chrześcijan i żadne dyrektywy nie przyszły od hierarchii.

W różnych krajach powstawały co jakiś czas cenne inicjatywy. Europejska JOC posyła swych działaczy do Czarnej Afryki. Organizacje „Ad Lucem", „Medicus Mundi" i AOCAM formują laikat uniwersytecki, który pragnie oddać się w służbę krajom słabo rozwiniętym. W Niemczech i wielu innych krajach poświęca się zbiórki kościelne z Wielkiego Postu i Adwentu na finansowanie wielkich i małych akcji socjo-ekonomicznych w Afryce i gdzie indziej. Poczta watykańska wydaje szereg znaczków, z których dochód idzie na akcje organizowane przez Organizację dla Spraw Wyżywienia i Rolnictwa. Pisma katolickie jak „Interservice", „Croissance des jeunes nations", czy „Développement et civilisations", poświęcone są w całości sprawom trzeciego świata. Ojciec Pire, laureat pokojowej nagrody Nobla, stworzył w Indiach „wyspę pokoju", która ma być modelem właściwego rozwoju. Katolicki związek współpracy międzyrasowej (*Union Catholique de Coopération Interraciale*) stara się koordynować wysiłki różnych świeckich ruchów misyjnych.

Również w samych krajach słabo rozwiniętych i niezależnie od

olbrzymiej pracy wychowawczej i społecznej, którą prowadzą misje, istnieją grupy chrześcijan, które oddają się służbie mas. Studenci z Indii, którzy są członkami *Pax Romana* poświęcają wakacje na prace społeczne w ramach planów rozwojowych rządu, w niektórych rejonach Afryki JAC (Katolicka Młodzież Rolnicza) dokonuje prawdziwej rewolucji psychologicznej i kulturalnej w środowiskach młodzieży wiejskiej, „towarzysze budowniczowie" z Kongo zaczęli kształcić miejscowych działaczy wiejskich itd.

WAŻNE WYTYCZNE — *MATER ET MAGISTRA* i *PACEM IN TERRIS*

Hierarchia, ze swej strony, wypowiada się coraz bardziej jednoznacznie. By przekonać się o tym, wystarczy odczytać niektóre ustępy *Mater et Magistra*.

„Uważamy to za nasz obowiązek, pisze Jan XXIII, powtórzyć tu jasno to, co mówiliśmy już gdzie indziej. Jesteśmy wszyscy solidarnie odpowiedzialni za ludy niedożywione. Dlatego trzeba budzić sumienia do poczucia odpowiedzialności, która ciąży na wszystkich razem i na każdym z osobna, a szczególnie na najbardziej uprzywilejowanych... Stwierdzamy z głęboką radością, że obywatele katoliccy z krajów mniej rozwiniętych nie ustępują na ogół innym w udziale w wysiłkach rozwojowych swych krajów w dziedzinie ekonomicznej i społecznej."

Ostatnia encyklika *Pacem in Terris* podejmuje niektóre wątki z *Mater et Magistra*, między innymi właśnie sprawę awansu krajów, które są w drodze do rozwoju.

Jeszcze w swym ostatnim orędziu wielkanocnym, mówiąc o katolikach pracujących w międzynarodowych organizacjach pomocy, Jan XXIII wyrażał życzenie, by „rosła liczba tych, którzy pełnią tę służbę w sposób apostolski".

SOBÓR WOBEC PROBLEMÓW ZACOFANIA

Czegóż więcej oczekiwać można od Soboru i od Komisji, której zlecono zbadanie problemów krajów słabo rozwiniętych?

Przede wszystkim z punktu widzenia doktrynalnego Sobór mógłby przypomnieć wymogi ewangelii i przedstawić szereg jej konkretnych zastosowań, tak aby nie było już nigdy możliwe dla katolików pozostawać bezczynnymi w dobrej wierze. Idąc zdecydowanie dalej niż same tylko zasady i rezolucje, Sobór — być może — dokona prawdziwej mobilizacji katolików, przez jakiś apel szczególnie uroczysty i naglący, rodzaj wezwania do krucjaty, i przez ustanowienie jakiejś odpowiedniej organizacji.

Trzeba pamiętać dobrze, że nasi współcześni nie ufają żadnym de-

klaracjom pryncypialnym, jeśli zaraz za nim nie idą konkretne realizacje. Pewien wielki tygodnik z Tunisu, komentując *Pacem in Terris*, zadeklarował najpierw pełne poparcie dla treści ideologicznej tej encykliki, potem jednak wyraził z całym szacunkiem wątpliwość, czy dokument taki może być skuteczny, *ergo* użyteczny. „Aby pokój nastał na ziemi, czytamy w konkluzji, trzeba najpierw na tę ziemię zejść." Czy nie powinniśmy przyjąć tego braterskiego ostrzeżenia muzułmańskiego dziennikarza jako wezwania do ożywienia naszej teologii wcielenia?

NIE PRZEZ MÓWIENIE „PANIE, PANIE"...

Przystanie na jej zasady jest nieodłączne od ich stosowania. Nauka Chrystusa jest w tym punkcie całkiem jednoznaczna. „Nie każdy, który mi mówi Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, ale który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech, ten wejdzie do królestwa niebieskiego" (Mat VII 21). Każdy pamięta też wspaniały obraz sądu ostatecznego, który tylko św. Mateusz daje nam w swej Ewangelii (XXV 31—46). Z tekstu tego wynika następująca doktryna — będziemy zbawieni lub potępieni zależnie od tego, czy daliśmy jeść głodnym, pić spragnionym, czy ubraliśmy tych, którzy nie mieli się w co odziać, czy ratowaliśmy chorych.

KONKRETNE ORIENTACJE DLA WSPÓŁCZESNOŚCI

Nie byłoby bezużyteczne, gdyby Sobór wskazał jasno sumieniu chrześcijańskiemu główne aktualne wymogi miłosierdzia.

Przykładowo tylko można zaproponować kilka jej możliwych realizacji praktycznych, inspirowanych czasem przez encyklikę misyjną z 1959 r. *Princeps Pastorum*. Najpierw odnośnie krajów bogatych.

Obowiązek polityków i partii chrześcijańskich opracowania i popierania realistycznej i bardzo wielkodusznej polityki w stosunku do trzeciego świata.

Obowiązek szkół katolickich formowania w swych wychowankach poczucia solidarności międzynarodowej i zachęcania najodpowiedniejszych do obrania zawodu techników i ekspertów dla krajów słabo rozwiniętych.

Obowiązek młodych ludzi, którzy mają odpowiednie zalety ludzkie i religijne, poświęcenia przynajmniej kilku lat życia służbie krajom słabo rozwiniętym.

Obowiązek dyrektorów i akcjonariuszy towarzystw działających w trzecim świecie takiego kierowania działalnością tych towarzystw,

aby służyły najpierw dobru krajów, w których pracują, a potem dopiero i w rozsądnej proporcji interesom własnym.

Obowiązek władz państwowych popierania wszelkich wartościowych form pracy międzynarodowej dla dobra krajów słabo rozwiniętych, przez zachęcanie do niej młodych, zdolnych obywateli, którzy byliby w zamian zwolnieni od służby wojskowej.

Obowiązek władz publicznych przyczyniania się do formacji rodzimych kadr w krajach słabo rozwiniętych, przez system stypendialny w dawnych metropoliach.

Obowiązek kierowników państw nieograniczania się do dwustronnej pomocy, lecz brania udziału w inicjatywach międzynarodowych.

Obowiązek nieograniczania tej pomocy do krajów zaprzyjaźnionych (czy krajów-wasali), lecz rozszerzenia jej na wszelkie kraje słabo rozwinięte, które mogą ją racjonalnie wykorzystać, bez względu na to nawet, że ich rządy byłyby otwarcie wrogie chrześcijaństwu. Postawa taka wynika z wymogów ewangelii (Łuk VI 27—35), lecz uzasadnić ją można też na płaszczyźnie czysto ludzkiej (pomyślmy tylko o pomocy Związku Radzieckiego dla Egiptu, choć komuniści w tym kraju są prześladowani i wtrącani do więzień).

Obowiązek wszystkich wspierania według stanu majątkowego i w sposób stały akcji pomocy krajom słabo rozwiniętym.

A oto propozycje dla krajów w trakcie rozwoju:

Obowiązek tych, którzy są lepiej wykształceni, bardziej wpływowi, bogatsi — służenia masom swych będących w nędzy współobywateli, przez wykonywanie w sposób bardzo świadomy i bardzo rzetelny jakiejś funkcji czy zawodu naprawdę użytecznego, unikając przy tym luksusowych i kosztownych sposobów życia.

Obowiązek kierowników politycznych, przezwyciężenia jak najprędzej ciasnych nacjonalizmów.

Obowiązek katolickich działaczy oświatowych, od szkolnictwa podstawowego po uniwersytety, zrewidowania organizacji i programów, tak by służyły one realnym potrzebom kraju i wspólnemu dobru narodowemu.

Obowiązek kleru i zakonników — od nuncjusza apostolskiego aż do siostry kucharki — prowadzenia prostego, ubogiego życia, z wykluczeniem wszelkiego luksusu jak kosztowne samochody amerykańskie, pełne przepychu rezydencje, zbyt kosztowna pompa liturgiczna, wielkoświatowe przyjęcia i rauty.

Obowiązek kleru i zakonników spontanicznego przeprowadzenia reformy rolnej wszędzie tam, gdzie problem ten istnieje, w ciągu dwu lub trzech lat.

Obowiązek dla wszystkich aktywnego udziału w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym, tak aby przesycić je w największym możliwie stopniu duchem i wartościami chrześcijańskimi.

ZADANIA DLA STAŁEGO SEKRETARIATU

Oprócz przypomnienia doktryny i opracowania szczegółowych norm dla wprowadzania jej w życie, komisja soborowa mogłaby też zająć się konkretnymi problemami organizacyjnymi. Ponieważ prace jej zapowiadają się jako zadania olbrzymiej skali, byłoby pożądane, aby istniała dalej też po zakończeniu Soboru. O co by realnie chodziło? Mówiliśmy już wyżej, że miały już miejsce różne inicjatywy, w różnych miejscach i w rozmaitej kolejności. Byłby czas zinwentaryzować wszystko, co już się robi, wyciągnąć wnioski z paru lat doświadczeń, skoordynować istniejące wysiłki, poprzeć to, co wykazało się rezultatami, i spopularyzować pomysły najbardziej udane i najbardziej obiecujące. Należałoby też zachęcać katolików do udziału w wielkich organizacjach międzynarodowych, jak ONZ, UNESCO, Organizacja Wyżywienia i Rolnictwa i Organizacja Służby Zdrowia. Należałoby też i to jak najprędzej zorganizować w światowej skali opiekę duchową, kapłańską, gdy będzie możliwe, nad laikatem pracującym dla trzeciego świata.

WIĘC PO SOBORZE — KRUCJATA?

To, co powiedzieliśmy wyżej, postuluje rzeczywiście wielką mobilizację psychologiczną katolików całego świata. W bardzo pięknym artykule „Sobór ubogich", M. Mayor („Croissance des jeunes nations" Janvier 1963) pisał — „Wyobraźcie sobie tylko 500 milionów »obudzonych« katolików, którzy nie spaliby już spokojnie ze sloganem pod głową, tylko zakasaliby rękawy!". Trzeba na to, by Sobór wystosował do katolickiego świata apel, żądający zaangażowania się całym sobą i wszystkim, co się posiada w wielką przygodę *caritas*. Chodzi więc istotnie ni mniej ni więcej tylko o wezwanie do rodzaju krucjaty, w której nie szłoby już o uwolnienie Grobu Chrystusowego, tylko o uwolnienie samego Jezusa, którego oblicze chrześcijanin musi rozpoznać w trzecim świecie, świecie cierpiącym głód, poniżenie, nędzę. Potrzebna jest krucjata przeciw niedożywieniu, chorobie, slumsom, upokorzeniu. Krucjata solidarności, braterstwa i rozwoju.

ALE KRUCJATA W STYLU JANA XXIII

Słowo krucjata razi jednak może wrażliwość współczesną. Nie chodzi więc o słowo. Chcemy treści i tylko treści. Nasi współcześni zresztą używają słowa krucjata czasem w sensie pejoratywnym, dla oznaczenia brutalnej i obskuranckiej inicjatywy klerykalizmu, a czasem znów w lirycznym niemal tonie, mówiąc o jakimś wielkim i wyjątkowo szlachetnym przedsięwzięciu. W „Le Monde" z dnia 22 marca 1963 można było na przykład przeczytać zdanie Togliattiego o pewnej jałowej „krucjacie" antykomunistycznej. Ale zaraz następnego dnia

ten sam dziennik, w artykule pt. „Podwójna krucjata" (pióra pani J. Auschers) proponował, aby „międzynarodowa krucjata Organizacji Wyżywienia i Rolnictwa" przeciw głodowi została zdublowana we Francji przez krucjatę pomocy nieszczęśliwym starcom.

Nie wiadomo więc czy przyjęlibyśmy z nieufnością czy z sympatią zapowiedź „świętej wojny" przeciw analfabetyzmowi w krajach arabskich? Nie przesądzając wyniku ewentualnego sporu o termin „krucjata", przypomnijmy tylko, że gdyby wypowiedział je Jan XXIII, nikt na pewno by się nie przestraszył!

KOŚCIÓŁ JEST DUCHOWO DOJRZAŁY DO ZAANGAŻOWANIA

Im dłużej rozmyśla się o takiej „krucjacie", tym wyraźniejsze się staje, że przyszłaby we właściwym czasie, że znalazłaby przygotowany grunt. Wystarczy pomyśleć — w płaszczyźnie religijnej — o obecnym ruchu dowartościowania laikatu, o postępach w teologicznej refleksji o rzeczywistościach ziemskich, o rozwoju instytutów świeckich, o odkryciu na nowo związku ewangelicznego ubóstwa z apostolatem obecności...

Też w planie świeckim, chociaż czy cokolwiek jest świeckie? — są liczne punkty zaczepienia, jak na przykład zapał młodzieży zachodniej dla *Peace Corps* — formuły, która, trzeba to wyznać, bywa eksploatowana dla interesownych celów politycznych, jak otwartość na dialog elit afrykańskich i azjatyckich, które szukają jeszcze drogi, i do których bardziej przemawiają czyny i przykłady niż wszelkie teorie, jak fakt, że kraje słabo rozwinięte będą potrzebowały w roku 1970 około miliona doradców i ekspertów, to znaczy dziesięć razy tyle, co jest ich obecnie, jak uznawana przez rosnącą liczbę ekonomistów prawda, że dla realizowania rozwoju potrzebna jest koherentna i dynamiczna koncepcja człowieka, itd.

CZY CHRZEŚCIJANIE ODPOWIEDZĄ NA APEL?

Można zastosować do całego trzeciego świata słowa, które napisał dziennikarz afrykański, opisując nadzieje Afryki związane z nowym pontyfikatem („Jeune Afrique", 15—21 juillet, 1963): „Bardziej jeszcze niż solidarności apostolskiej Afryka oczekuje prawdziwej solidarności ludzkiej, która zaatakowałaby same korzenie nędzy i głodu. Oczekuje z ufnością czynów Pawła VI i Soboru, gdyż nowy papież w bardzo nielicznych zresztą interwencjach dawał wyraz potrzebie formalnego zaangażowania całego Kościoła."

Nie wiemy, czy Papież lub Sobór w wyniku swych prac rzuci wezwanie do krucjaty rozwoju trzeciego świata. Wiele oznak pozwala wierzyć i mieć nadzieję, że tak się stanie. Wstrząs emocjonalny, który

powstałby wtedy, i który mógłby powtórzyć każdy biskup w swej diecezji byłby z pewnością wielki.

Jakkolwiek by nie było jednak, chrześcijanie słyszą już dziś we własnej diecezji apel Boga i swych braci-ludzi. Krucjata jest więc dla nich rozpoczęta.

ZADANIA DLA *PAX ROMANA*

W świetle tego wszystkiego otwiera się szerokie pole działalności dla *Pax Romana*. Nie znaczy to, że dotychczas nie robiono nic: byłoby niesprawiedliwością tak twierdzić. Pamiętamy na przykład o seminariach regionalnych, które odbywały się w Azji, w Afryce i w Ameryce łacińskiej, i których osią było najczęściej zaangażowanie ludzi z wyższym wykształceniem w służbę swych narodów. Zostaje jednak do zrobienia jeszcze więcej, musimy stać się naprawdę solidarni z naszymi braćmi z krajów słabo rozwiniętych, tak solidarni jak jesteśmy z naszym krewnym czy przyjacielem w potrzebie, to znaczy serdecznie i skutecznie. Jak to zrobić? Każda poszczególna federacja, każda grupa i każdy członek *Pax Romana* muszą starać się wynaleźć, stworzyć odpowiedź. Te strony zawierają tylko kilka sugestii. Od czytelników jednak tylko zależy to, by w przyszłości kolumny tego pisma były wypełnione świadectwami tego, co przedsięwezmą i zdziałają członkowie *Pax Romana*.

Jacques Paulus
tłum. am

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KATOLICYZM NIEZNANY

Przed paru laty ukazała się u nas wydana przez Społ. Instyt. Wydaw. „Znak" książka będąca tłumaczeniem na język polski dzieła wybitnego teologa francuskiego, o. de Lubaca[1]. Pisał o tym dziele o. Szymusiak, że „wydane po długim okresie dojrzewania zdobyło sobie natychmiast rozgłos w całym świecie katolickim", że zostało zaraz przetłumaczone na kilka języków. Od daty jego powstania (1937) do wydania w języku polskim minęło prawie ćwierć wieku. I — sytuacja trochę żenująca — dość głucho u nas dotychczas o tej książce... Napisał o niej w „Tygodniku Powszechnym" ks. St. Moysa (*O istocie katolicyzmu*, 12. VIII. 62), a poza tym cisza. A przecież książka o. de Lubaca zasługuje na to, aby o niej mówić, żeby jakoś ją zbliżyć i pokazać polskiemu czytelnikowi. Przede wszystkim jest to zadanie dla teologów, ponieważ *Katolicyzm* jest dziełem teologicznym — chociaż jego forma daleko odbiega od typowych naukowo-teologicznych traktatów. Skoro jednak teologowie milczą, może warto, żeby zabrał głos laik, który, oczywiście, nie może mieć pretensji do fachowego omówienia książki wybitnego teologa, ale może się podzielić „wrażeniami z jej lektury".

Katolicyzm jest niewątpliwie książką niesłychanie aktualną i bardzo potrzebną — właśnie u nas, dziś, w okresie Soboru. Aktualną z różnych powodów.

Przede wszystkim można chyba zaryzykować twierdzenie, że dla wielu ludzi wierzących u nas sprawa Kościoła — a raczej tajemnica Kościoła — nie jest czymś dostatecznie żywym i bliskim. Nawet ci, którzy uważają się sami za katolików, mówią nieraz, że „wiara w Boga — tak, oczywiście, ale z Kościołem nie wszystko jest takie proste...". Pisano kiedyś o tym, że postawę religijną wielu naszych współczesnych katolików należałoby raczej określić jako „deizm" niż „katolicyzm". Może w szczególny sposób odnosi się to do młodego pokolenia, chyba jednak nie tylko... „Tajemnica Kościoła — mówi o. de Lubac — jest, jeśli to możliwe, bardziej jeszcze niedostępna

---

[1] Henri de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, Społ. Inst. Wyd. „Znak".

o Kościele nie przeciwstawia się błędnym poglądom, ale po prostu wyjaśnia, czym On jest w swej istocie, uważając, że „jest on jedyną rzeczywistością, która po to, by istnieć nie musi się czemuś przeciwstawiać". Nie stara się też ująć tajemnicy Kościoła w definicje i ścisłe określenia; raczej ukazuje coraz to nowe jej aspekty i dzięki temu czytelnik zdaje sobie sprawę, że ma tu do czynienia z rzeczywistością ogromnie bogatą, złożoną i wielostronną, rzeczywistością, której nie można po ludzku, w kategoriach ściśle logicznych wytłumaczyć i do końca wyjaśnić, ponieważ ma się do czynienia z żywą Tajemnicą. Wymiary tej Tajemnicy są o wiele rozleglejsze, niż wymiary widzialnej społeczności, nazywanej Kościołem. Jeżeli Autor wprowadza rozróżnienie między Kościołem widzialnym a niewidzialnym, to nie po to, żeby te dwie rzeczywistości oddzielać, ale żeby tym lepiej zobaczyć ich wewnętrzną jedność i harmonię. Właściwie nie są to nawet dwie różne rzeczy, „ale jakby podwójny szereg punktów widzenia, z których żaden nie pokrywa się dokładnie z drugim". Pominięcie jednego z tych szeregów zniekształciłoby głęboko rozumienie Kościoła; naświetlenie obydwu ukazuje głębię jego tajemnicy. Łatwiej wtedy pojąć, że w stosunku do Kościoła mogą być jednocześnie prawdziwe określenia na pozór sprzeczne, że może on być jednocześnie „zgromadzeniem powstałym z połączenia się ludów" i tym, który owe ludy zwołuje, zbiorowiskiem grzeszników i „matką świętych", lub społecznością tych, których ona uświęciła; ugrupowaniem o wyraźnych prawach i określonych granicach oraz rozległym systemem „powiązań i wymian duchowych", niedostrzegalnym nawet dla tych, którzy biorą w nich udział i znanym jedynie Bogu; środkiem służącym do zjednoczenia ludzkości w Bogu, ale również celem, czyli jednością osiągniętą... Bo „Kościół, który na ziemi żyje i mozolnie postępuje naprzód, jest tym samym Kościołem, który będzie oglądać Boga twarzą w twarz. Na wzór Chrystusa... Kościół jest zarazem i drogą, i jej kresem; jednocześnie widzialny i niewidzialny, doczesny i wieczny podobnie jak jednocześnie jest oblubienicą i wdową, grzesznicą i świętą...".

Istnienie Kościoła wiąże się ściśle z Bożą „ekonomią zbawienia", a więc w pewnym sensie jest tak dawne, jak plan odkupienia ludzkości, chociaż trzeba było długich wieków przygotowania, aby pojawił się na ziemi Kościół widzialny. Zaledwie mała cząstka ludzkości należy widzialnie do jego ciała, a jednak jest on w jakiś sposób na miarę całej ludzkości; geograficzne granice zasięgu jego widzialnej społeczności nie pokrywają się w istocie ze stanem jego posiadania. Poza nim nie ma zbawienia, ponieważ wszyscy ludzie dobrej woli, którzy nieustannie są zbawiani, dostępują zbawienia przez Kościół, do którego widzialnie nie należą. W ten sposób wypowiada się w pozytywnej formie twierdzenie pozornie bezwzględne i surowe. Zamiast

nie myśli o kierowaniu przez Kościół ruchami społecznymi — chociaż oczywiście jego wpływ na nie może być ogromny. I nie myśli też przede wszystkim o społecznych zadaniach i obowiązkach wiernych. Obowiązki wynikają z natury rzeczy — a *novum* omawianej książki polega chyba właśnie na tym, że tak konsekwentnie i głęboko pokazuje, jak bardzo katolicyzm w swej istocie jest społeczny, jak do samego dna jest wspólnotą i jednością. Jaskrawo rysuje się radykalna sprzeczność między takim prawdziwym, pełnym katolicyzmem, a wszelkiego rodzaju indywidualistycznymi kapliczkami, w którym samotna jednostka przeżywa swój osobisty kontakt z Bogiem. „Miłość Boża nie zwraca się ku nam w taki sposób, jak gdybyśmy byli istotami odseparowanymi od całości." Podstawą nadprzyrodzonej jedności Kościoła jest najpierw naturalna jedność ludzkości stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Skoro ta naturalna jedność została rozbita przez grzech, dzieło zbawienia ma ją na innej płaszczyźnie przywrócić i odnowić. O ile grzech jest rozrywaniem jedności, o tyle zbawienie jest jednoczeniem. I dlatego Kościół, o którym Bossuet powiedział: „Jezus Chrystus rozdany i dający się nam", jest przede wszystkim realizującą się jednością, jest zgromadzeniem w jedno rozproszonych braci. Nie może on więc nie być powszechny; — nazwa *Katholika*, jaką stosowano do niego już w II wieku, i która była jakby jego imieniem własnym, oznacza właśnie „zjednoczenie". Powołanie Kościoła — to objawienie ludziom pierwotnej, utraconej przez nich jedności, odnawianie jej i dopełnianie. Już chociażby z racji monoteizmu chrześcijaństwo musiałoby być braterstwem, a przecież prawda o Bogu w Trójcy jedynym otwiera nowe, niezwykłe horyzonty idei ludzkiego braterstwa. „W Bycie, który wystarcza sam sobie, nie ma egoizmu, ale jest wymiana daru doskonałego. Także i duch stworzony, będący. odległym naśladowaniem Bytu, odtwarza w sobie coś z tej Jego struktury... i wrażliwe oczy umieją w nim dostrzec znak stwórczej Trójcy. Nie ma, nie może być osoby samotnej: każda w samej istocie otrzymuje coś od wszystkich i ze swojej istoty musi oddać coś wszystkim. Cóż równie twojego jak ty? A co jest mniej twoje, niż ty, jeżeli do innych należy to, czym jesteś?"

Wspólnota Kościoła opiera się na wspólnocie natury ludzkiej, przerasta ją jednak nieskończenie i jest wspólnotą należącą do zupełnie innego porządku, niż wszelkie widzialne wspólnoty. Odpowiada ona jakimś bardzo istotnym potrzebom człowieka. „Jeżeli ponad wszystkimi widzialnymi i zniszczalnymi społecznościami — mówi o. de Lubac — nie przyjmiemy istnienia wspólnoty mistycznej, która jest wieczna, to albo skazujemy osoby ludzkie na całkowitą samotność, albo je unicestwiamy, ścierając je na proch. W każdym wypadku jest to dla nich śmierć, ponieważ można umrzeć także i wskutek braku powietrza."

Wspólnotowy, społeczny charakter katolicyzmu ukazuje pisarz od różnych stron i w różnych jego przejawach, między innymi mówiąc o sakramentach i życiu wiecznym. Na ogół nie jesteśmy przyzwyczajeni do takiego patrzenia na te sprawy. Przyjęcie Chrztu czy Komunii św. jest rozumiane przede wszystkim jako zdobycie czy pomnożenie łaski w odniesieniu do tego, konkretnego człowieka, tej jednostki. Pojęcie wiecznego szczęścia wiąże się z osobistym oglądaniem Boga. O. de Lubac ukazuje także i te sprawy w innym wymiarze. Na sakramenta każe patrzeć jak na narzędzia jedności — skoro są one przecież środkami zbawienia (...a zbawienie — to powrót do jedności...). Jednocząc ludzi z Bogiem, jednoczą ich również ze wspólnotą braterską — a więc działanie ich jest indywidualne i społeczne. Te dwa aspekty sakramentalnego działania są nierozerwalnie złączone i uboży się rozumienie sakramentów, jeśli wyklucza się — czy tylko nie dostrzega — któregoś z nich. Społeczne są skutki Chrztu — który włącza człowieka do wspólnoty Kościoła; społeczne nie tylko ze względu na tego, który do tej wspólnoty wchodzi, ale także ze względu na samą wspólnotę, która dzięki temu rośnie. Kościół jest w tym wypadku tym, który chrzci i jednocześnie sam Chrzest przyjmuje; występuje on zawsze poprzez każdego z nas „jako wielki podmiot i zarazem szafarz wszystkich sakramentów."

Sakrament Pokuty w swoim aspekcie społecznym jest przywróceniem do jedności tego, kto przez grzech się od niej odłączył, jest pojednaniem się z Kościołem, o którym można powiedzieć, że jest „skutecznym znakiem pojednania z Bogiem".

Szczególnie wyraźnie ukazuje się społeczny charakter Eucharystii, która w praktyce dzisiaj przeżywana jest chyba ciągle bardzo indywidualistycznie. Zawiera ona w sobie całą tajemnicę zbawienia, jest więc w najpełniejszym znaczeniu sakramentem jedności Kościoła. Takie pojmowanie Eucharystii jest głęboko zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej i o. de Lubac przytacza w swej książce wiele pięknych tekstów Ojców Kościoła, rozwijających myśl o społecznym charakterze Sakramentu Ołtarza. Ze szczególnym upodobaniem podejmują oni rozważania nad symboliką eucharystycznych postaci chleba i wina widząc w nich wymowny znak jedności powstałej z wielości. Bardzo interesujące są pod tym względem teksty św. Cypriana, Jana Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego czy św. Augustyna. Sam Autor książki również zatrzymuje się dłużej nad zagadnieniem Eucharystii, zwracając między innymi uwagę, że będąc „pamiątką męki" przypomina Ona, jaką rolę odgrywa cierpienie na drodze do jedności. „Kto nie chce pozostać samotny, ten musi się zgodzić, że go zetrą i zmielą." „Prawdziwa pobożność eucharystyczna — mówi w konkluzji o. de Lubac — nie jest nabożnym indywidualizmem. Nie zapomina ona o niczym, co dotyczy zbawienia Kościoła. Jakby szerokim gestem obej-

mując, włącza cały świat w swe intencje... nie może rozumieć gestu łamania chleba inaczej jak we wspólnocie braterskiej..."

Nie ma miejsca na indywidualizm w katolicyzmie; nawet wizja wiecznego szczęścia nie daje mu schronienia — bo to jednocześnie wizja zrealizowanej, doskonałej jedności, wizja spełnienia się Chrystusowego pragnienia, „aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie a ja w Tobie". Indywidualny aspekt zbawienia zostaje dopełniony w takim ujęciu aspektem społecznym i to chyba wyróżnia chrześcijaństwo od wszystkich innych religii świata. Ciekawa jest myśl św. Augustyna, który mówi: „Świętość, przez którą każdy chce stać się jakby przybytkiem Bożym, jest tą samą świętością, dzięki której stajemy się wszyscy jedną świątynią".

DUCHOWA DIALEKTYKA

Mogłoby się wydawać, że w katolicyzmie istnieją dwa sprzeczne kierunki, dwie tendencje, z których trzeba jedną wybrać: tendencja „wewnętrzna" i tendencja „społeczna". Są teologowie, którzy wybierają pierwszą z nich, a o. de Lubac wybrał drugą... Tymczasem jednak on sam kategorycznie nie zgadza się z takim postawieniem sprawy. Nie wolno katolikowi wybierać między „wewnętrznym" i „społecznym" — musi on przyjąć jedno i drugie, jeśli jego katolicyzm ma byś autentyczny. Dotyka się tutaj jednej z wielu pozornych antynomii chrześcijaństwa czy jednego z wielu jego paradoksów. Na kartach *Katolicyzmu* spotyka się ich bardzo dużo; można to nazwać swoistą duchową dialektyką. Dążenie do tego, by ukazać zawsze dwie strony zagadnienia — pomimo że jedna zdaje się wykluczać drugą, jest bardzo charakterystyczne dla o. de Lubaca. Nie chce on upraszczać wizji katolicyzmu, nie dąży za wszelką cenę do tego, by ukazać go łatwym i zrozumiałym, nie chce eliminować tajemnicy, ale stara się ją przybliżyć. Ktoś powiedział, że zła teologia stara się sprowadzić prawdę Bożą do poziomu ludzkiej mądrości i wszystko w niej „wyjaśnić", podczas gdy dobra teologia prowadzi do odczucia, jakie to wszystko zadziwiające... Przy takim ujęciu teolog francuski jest, oczywiście, przedstawicielem drugiego kierunku. Jego wizja katolicyzmu zarysowuje się jako harmonia pozornych przeciwieństw. Widoczne to było wyraźnie przy analizie ujęcia Kościoła, widoczne w zestawieniu „wewnętrznej" i „społecznej" postawy, widoczne jest na każdej niemal karcie książki, kiedy Autor rozważa stosunek Starego i Nowego Testamentu, kiedy mówi o czasie i wieczności, osobie i społeczeństwie, afirmacji ludzkich wartości i ich negacji, braterstwie i samotności, zmartwychwstaniu i krzyżu. Ta swoista dialektyka sprzyja ukazaniu bogactwa katolicyzmu i stanowi specjalny urok książki.

Dla pokazania harmonii między tym, co osobiste, i tym, co pow-

szechne, o. Lubac zwraca uwagę, że już w świecie natury widoczny jest pewien paradoks, ponieważ „tym wyraźniej zaznacza się odrębność poszczególnych części jakiegoś bytu, im bardziej spoista staje się ich jedność". Zauważenie tego pomaga do odkrycia paradoksu na innej płaszczyźnie. Jedność duchowa, społeczność — to nie znaczy zatracenie się i rozpłynięcie poszczególnych osób; przeciwnie — im większe bogactwo każdej osoby, tym większa jedność całości. Najwyższym tego przykładem jest jedność Trójcy. Całość jest „nie przeciwieństwem, ale szczytowym natężeniem osobowości" — mówi Autor.

Interesujące jest zestawienie pojęcia osoby z pojęciem „nadania roli", a w konsekwencji z pojęciem powołania. Odegranie roli wymaga współdziałania w tworzeniu Całości. „Wezwanie do życia osobowego jest »powołaniem«, to znaczy wezwaniem do odegrania roli wiecznej... Ponieważ trwanie jest nieodwracalne, wszystko może się zdarzyć tylko jeden raz; w ten sposób każdy czyn nabiera i szczególnej godności, i jednocześnie niepokojącej powagi; a ponieważ świat jest historią, i to jedyną historią, życie każdego staje się »dramatem«."

Ta myśl prowadzi do zagadnienia stosunku czasu i wieczności, zagadnienia, które o. de Lubac ujmuje znowu antynomicznie. Wieczne przeznaczenie człowieka i ludzkości realizuje się w czasie; zbawienie przybiera formę historii, którą można ująć jako dzieje przenikania Chrystusa w ludzkość. Dlatego trwanie i czas są czymś bardzo realnym. „Czas przedstawia się jako marność jedynie tym, którzy zeń czynią użytek przeciwny jego naturze, tj. chcą się w nim zainstalować na dobre. Ażeby wznieść się do tego, co wieczne, trzeba koniecznie oprzeć się o czas i w nim trzeba się trudzić. Słowo Boże poddało się temu naprawdę zasadniczemu prawu: przyszło wyzwolić nas z czasu, ale przez czas." Z tego płynie konieczność przyjęcia postawy zaangażowanej — a nie ucieczki od doczesności. „Każdy wierny winien — na wzór Chrystusa — uczciwie, bez blagi i wykrętów przyjąć stan zaangażowania w czasie, stan wiążący go z całokształtem historii, tak że jego stosunek do tego, co wieczne, nie może się obejść bez ustosunkowania się do przeszłości, której ogrom uznaje — i do przyszłości, której trwania nie może myślą ogarnąć."

Prawo duchowej dialektyki występuje również w związku z zagadnieniem stosunku katolicyzmu do innych religii i w ogóle do rzeczywistości świata kształtującej się poza nim. Przekonanie, że właśnie Kościół jest realizacją jedynego Bożego planu zbawienia, nie prowadzi bynajmniej do negacji wszystkiego, co jest poza nim. Przeciwnie, nic prawdziwie ludzkiego, skądkolwiek by przyszło, nie może być mu obce; nie ma nic doskonałego, czego nie byłby on gotów uznać za swoje; chce zebrać wszystko, ażeby wszystko uratować i wszystko uświęcić. „Nie dajmy uwieść się twierdzeniom, jakoby w kształtującej się poza Kościołem nowoczesności nie było nic poza błędem i deka-

denckim rozkładem — mówi o. de Lubac. Zbyt często ulegaliśmy temu złudzeniu i pokusie"... Chrześcijaństwo przemieniło dawny świat, przyjmując go w siebie, bo „jeśli chrystianizm jest boski, całkowicie boski, to w pewnym sensie jest również ludzki, całkowicie ludzki — i to tym bardziej ludzki, im bardziej jest boski — a przyszedł przemienić człowieka i odnowić oblicze ziemi, wplatając się w gęstą tkaninę dziejów ludzkości bez jej prucia i rozdzierania." Jak powiedział kiedyś Sewer z Antiochii: „Prawda, biorąc kogoś w swe posiadanie, powinna zaczynać od jego własnych myśli".

Niesposób w krótkim stosunkowo omówieniu książki wydobyć całego bogactwa zawartych w niej treści, ale warto jeszcze zwrócić uwagę, że bogactwo osobistego wkładu myślowego Autora podbudowane jest bardzo bogactwem myśli Ojców Kościoła. W wydaniu polskim po każdym rozdziale umieszczono wybór ich tekstów, co umożliwia czytelnikowi „popróbowanie" przynajmniej smaku bogatej i pięknej literatury patrystycznej.

Katolicyzm o. de Lubaca przemawia nie tylko do intelektu — jest w nim jednocześnie jakaś duchowa głębia. To nie jest lektura przede wszystkim dla specjalistów i naukowców — pomimo ogromnej erudycji Autora; każdemu, komu w jakiś sposób bliska jest współczesna problematyka katolicka, ta książka może wiele powiedzieć o katolicyzmie — ciągle jeszcze tak bardzo n i e z n a n y m także dla katolików.

Janina Taborska

WSPÓŁTWÓRCY TECHNIKI MASZYN CYFROWYCH

Przez dwieście przeszło lat, poczynając od pierwszych prób W. Schickarda z 1623 r. aż do tzw. *Analytical Engine* Ch. Babbage'a z połowy XIX w., usiłowano — właściwie bez powodzenia — konstruować maszyny służące do obliczeń jako urządzenia mechaniczne. Nowoczesne maszyny cyfrowe[1] XX wieku są urządzeniami elektronicznymi, co zapewnia im wielką szybkość działania, łatwość wzmacniania sygnałów oraz realizację różnych ich przetwarzań za pomocą stosunkowo prostych układów. Budowę pierwszych maszyn cyfrowych zawdzięczamy pracy licznego zespołu techników i matematyków, a tym, który stworzył właściwe ramy organizacyjne takiego zespołu, był Vannevar Bush.

Bush posiada pewne zdolności czysto techniczne; uchodzi za dobrego eksperymentatora i niezłego konstruktora. Wiener mawiał o nim, że ma „inteligencję w palcach". Jest on potomkiem rodziny zamieszkującej

[1] Właściwości maszyn cyfrowych oraz różnice między nimi a maszynami analogowymi omawia np. von Neumann, „ZNAK", nr 112.

od sześciu pokoleń w Massachusetts, która dostarczyła równie wielu pionierów zasiedlających Zachód Stanów Zjednoczonych co i protestanckich pastorów w małych osiedlach Wschodu. Bush jest synem jednego z takich pastorów i zachował pewne cechy umysłowości obu tych typów. Opanowany, spokojny, chłodno obliczający szanse postępowania jest przede wszytkim wybitnym organizatorem potrafiącym równie taktownie kierować pracami różnorodnych zespołów technicznych jak i przekonywująco reprezentować interesy tych zespołów wobec władz. Wielka zręczność w realizowaniu nieprzeciętnych zadań technicznych, olbrzymie doświadczenie z dziedziny metodologii i organizacji prac naukowych, rzeczowość połączona z chłodnym i wnikliwym analizowaniem możliwości rozwojowych — wszystkie te cechy sprawiły, że Bush stał się prekursorem i ideałem typu eksperta naukowego współdziałającego z organami władzy: politycznej, wojskowej lub gospodarczej, ale żaden z późniejszych ekspertów nie osiągnął nawet w przybliżeniu takiej pozycji i autorytetu jak Bush.

Kariera jego początkowo przebiegała dość przeciętnie. Urodzony w 1890 r. ukończył studia techniczne w *Tufts College* w 1913 r. Rozpoczyna pracę w zakładach *General Electric*, doktoryzuje się w 1916 r. a w 1919 r. zlecają mu wykłady na *MIT*[2] z teorii przesyłania energii. Dopiero w 1932 r. obejmuje pierwsze kierownicze stanowisko — wiceprezydenta *MIT*, gdzie szybko daje poznać swoje właściwe zdolności. W 1938 r. zostaje przewodniczącym *Carnegie Institution* w Waszyngtonie — tego prototypu późniejszych wielkich instytutów naukowych. Zaprzyjaźnia się z F. D. Rooseweltem, który w 1940 r. powołuje go na stanowisko przewodniczącego *National Defense Research Committee* — organizacji mającej kierować całością badań naukowych związanych ze sprawami wojny, w rok później przekształconej w *Office of Scientific Research and Development* — o programie prac rozszerzonym i na okres pokoju — której Bush zostaje dyrektorem. Na tym stanowisku Bush kieruje m. in. pracami naukowymi związanymi z konstrukcją broni atomowej oraz organizuje zespół, którego zadaniem była konstrukcja pierwszych elektronicznych maszyn cyfrowych. W ramach tego zespołu pracował sam zajmując się techniczną stroną konstrukcji. Do tego rodzaju zadania był zresztą dobrze przygotowany. Przez 6 lat (1925—1931 r.) budował na *MIT* olbrzymią, do chwili obecnej największą z istniejących — maszynę analogową, kolosa ważącego ponad 100 ton, wyposażonego w 150 samych serwosilników i przeznaczoną do rozwiązywania układów równań różniczkowych o dużej liczbie zmiennych niezależnych. Przy jej konstrukcji napotkano wiele trudności technicznych zbliżonych do występujących przy budowie maszyn cyfrowych.

---

[2] *Massachusetts Institute of Technology* — najwybitniejsza uczelnia techniczna Stanów Zjednoczonych.

W 1944 r. na życzenie prezydenta Roosewelta Bush opracowuje dla Senatu Stanów Zjednoczonych memoriał poświęcony organizacji, finansowaniu i planowaniu badań naukowych, który stał się podstawą prawie wszystkich wielkich programów badawczych Ameryki (jak np. dotyczących przestrzeni kosmicznej, energii atomowej, reakcji termojądrowej, elektroniki kwantowej, badań radioastronomicznych itd.). Memoriał ten ogłoszony nieco później pt. *Science, the endless frontier* [3] zaważył wiele przy rozwiązywaniu podobnych zagadnień w innych krajach i w znacznym stopniu wpłynął na obecnie przyjęty system badań naukowych. Ostatnim wielkim zadaniem — przed odejściem na emeryturę — obarczył Busha w 1953 r. prezydent Eisenhower polecając mu utworzyć i kierować specjalną 17-osobową komisją, której celem było przeprowadzenie głębokiej reorganizacji systemu wojskowego Stanów Zjednoczonych, a zwłaszcza Pentagonu i kolegium szefów sztabu.

Z zespołu utworzonego przez Busha celem konstrukcji maszyn cyfrowych warto może wspomnieć przede wszystkim o dwóch technikach. Są nimi: Claude Elwood Shannon oraz Howard Hathaway Aiken. [4] Nazwisko Shannona po raz pierwszy stało się głośne w dość ciekawych okolicznościach. Otóż w technice, a zwłaszcza w matematyce, jakakolwiek teoria lub teza zjawia się z reguły w postaci bardzo surowej; początkowo jej sformułowania są zagmatwane, nieprecyzyjne, pełne luk i niejasności. Dopiero z biegiem czasu — niekiedy dzięki pracy kilku pokoleń uczonych — dokonuje się uproszczeń, znajduje możliwości skrótów i uogólnień. Rozważania i dowody kurczą się — w pewnych przypadkach z wielu stron do kilkunastu zaledwie linijek tekstu. Struktura teorii staje się zwarta, jej podstawowe pojęcia jasne, jej metody proste — teoria nabiera „elegancji". Z pierwszą pracą Shannona było jednak odmiennie. Ten niewielki choć niezwykle ważny 10 stronicowy artykuł opublikowany [5] w 1938 r. a poświęcony interpretacji algebry Boole'a za pomocą stanów układów przekaźnikowych nie doczekał się skrótów. Jego zasadnicze myśli są wyłożone niezwykle zwięźle, w najprostszy, najogólniejszy i najdogodniejszy z dotychczas zaproponowanych sposobów. Początkowe sformułowania tej teorii wy-

[3] Dość głośna jest również druga książka Busha wydana w 1948 r. pt. *Modern arms and free man.*

[4] Do grupy bliskich i wybitnych współpracowników Busha należeli m. in. dwaj znani matematycy: Norbert Wiener i Johann von Neumann. Sylwetkę pierwszego z nich omówiono w nr 119 „ZNAKU", nieco zaś informacji o drugim podano w nr 112 „ZNAKU" w związku z drukowanym tam fragmentem jego pracy. Ponadto życiorys von Neumana, napisany przez jego żonę Klarę, można znaleźć we wstępie do wydanej w polskim przekładzie w 1963 r. małej broszurki J. von Neumanna pt. *Maszyna matematyczna i mózg ludzki*, Warszawa, PWN.

[5] W *Transactions of American Institute of Electrical Engineering* pt. *A symbolic analysis of relay and switching circuits.*

dają się zarazem być ostatecznymi. Nic nie można tu ująć lub przestawić. Próbowano dodawać, ale najobszerniejsze nawet późniejsze opracowania tej dziedziny [6] nie wykraczają poza krąg koncepcji Shannona.

Shannon należy do osób pracujących samotnie, zamkniętych, milczących, unikających nie tylko jakichkolwiek wystąpień publicznych, ale nawet bezpośrednich kontaktów z innymi ludźmi. Wykłada mało i niechętnie, na uczelni pokazuje się rzadko, doktorantów prawie nie posiada, natomiast co kilka lub kilkanaście miesięcy publikuje — niewielką zwykle — pracę zaskakującą oryginalnością ujęcia, wszechstronnością przemyśleń oraz zwięzłością sformułowań. Według jednej z anegdot nawet podczas najbardziej natarczywej próby rozmowy można z niego wydusić tylko takie zwroty jak: „pomyślę", „zastanowię się", „rozważę" lub „zbadam".

Życiorys Shannona nie jest zbyt bogaty w wydarzenia. Urodził się w 1916 r. w Gaylord (Michigan), studiował elektrotechnikę i matematykę na uniwersytecie w Michigan, który ukończył w 1936 r. w latach 1936—1940 jako asystenta zatrudniał go Bush. W 1940 r. uzyskuje doktorat, potem przez dwa lata studiuje na *Institute for Advanced Study* w Princeton. W końcu w 1956 r. otrzymuje na *MIT* katedrę teorii łączności. Dziedziną jego prac jest nowoczesna teoria informacji. [7] Jemu to zawdzięczamy ujęcie jakiejkolwiek informacji jako ciągu prostych, alternatywnych decyzji. On też wprowadził większość podstawowych pojęć tej teorii.

Prace Shannona stanowią swego rodzaju ogniwa pośrednie między osiągnięciami matematyki czystej a zagadnieniami techniki. Pozwalają one inżynierom zrozumieć i przyswoić sobie użyteczne dla nich pojęcia i metody nauk ścisłych. Nie chodzi tu o tzw. popularyzację, ale o znalezienie dla dość abstrakcyjnych zazwyczaj sformułowań matematyki takich interpretacji, które bezpośrednio wiązałyby się z problemami technicznymi i pozwalały na możliwie łatwe posługiwanie się nimi w codziennej pracy techników. Rola takich pomostów jest niezwykle ważna dla obu powiązanych nimi umiejętności, gdyż od nich w znacznym stopniu zależy rozwój zarówno techniki, jak i matematyki.

W przeciwieństwie do Shannona Aiken jest typem technika, który zaczyna interesować się zagadnieniami naukowymi dopiero po dłuższej pracy w przemyśle. Urodzony w 1899 r. w Hoboken (New Jersey) rozpoczął pracę zawodową w 1919 r. w *Madison Electric Company*. Studia elektrotechniki ukończył w 1923 r. na uniwersytecie w Wisconsin. Do 1932 r. pracuje przy produkcji generatorów. Dopiero w 1932 r. rozpoczyna studia matematyki na uniwersytecie w Chicago, kończy je zaś

---

[6] Jak np. licząca ok. 700 stron monografia S. H. Caldwella pt. *Switching circuits and logical design*, New York 1958, J. Wiley.

[7] W 1948 r. opublikował napisaną wespół z W. Wearerem książkę pt. *The mathematical theory of communication* uchodzącą za podstawową monografię tej dziedziny.

w 1936 r. na uniwersytecie harwardzkim, gdzie w 1939 r. uzyskuje doktorat, a w 1941 r. zostaje profesorem matematyki stosowanej.

Aiken jest przede wszystkim genialnym rachmistrzem dokonującym w pamięci w ciągu niewielu sekund obliczeń zajmujących przeciętnym śmiertelnikom długie kwadranse. Głośne są jego popisy obliczeniowe podczas wykładu rachunku macierzowego, które na słuchaczach robią podobno trochę niesamowite wrażenie. Ten typ ludzi, niezwykle — niemal patologicznie — uzdolnionych do błyskawicznych obliczeń pamięciowych bywa niezwykle rzadki. Aiken jest, zdaje się, jedynym takim znanym rachmistrzem wśród obecnie żyjących. Jego niezwykłe zdolności oraz długa praca w przemyśle sprawiły, że poświęcił się przede wszystkim obliczeniowym działom matematyki. Wielkim pragnieniem wszystkim techników jest bowiem konkretyzacja wyników matematyki. Nie tyle interesują ich dowody i powiązania twierdzeń, ile ciekawią liczby uzyskane jako wyniki konkretnych obliczeń odnoszących się do pewnych rzeczywistych zagadnień. Dla techników ważne są przede wszystkim zastosowania matematyki. Lekceważą nieco jej ścisłość, która niejednokrotnie „...nadaje nauce cechy sztuczności i obcości. Poznajemy, jak rozwiązuje się pewne problemy, ale nie wiadomo, skąd one się wzięły...". [8] Zgodzą się chętnie na metody przybliżone, byleby szybkie i proste. Dlatego pociągają ich wszelakiego rodzaju metody numeryczne, które matematycy XIX w. odrzuciliby ze wstrętem, a którymi posługiwać się można z pomocą maszyn cyfrowych.

Aiken był jednym z kształtujących te nowe, obecne stosunki między matematyką a techniką. Jego osobisty wkład to konstrukcja pierwszych przekaźnikowych maszyn cyfrowych oraz utworzenie prototypu współczesnych ośrodków obliczeniowych — tzw. *Harward Computation Laboratory*. Konstrukcje przekaźnikowe okazały się wprawdzie kosztowne oraz kłopotliwe w użyciu, dlatego też powszechnie przyjęło się późniejsze rozwiązanie — opracowane na *MIT* i oparte na układach lamp elektronowych, niemniej jednak obie przekaźnikowe maszyny Aikena pracowały zupełnie poprawnie. [9] Aiken również pierwszy dostrzegł potrzebę i rozpoczął w swoim ośrodku masowe szkolenie obsługi takich maszyn. Otóż, aby zapewnić sprawność działania dla jednej maszyny cyfrowej, potrzeba przeciętnie ok. 20 osób obsługi (konserwacja, programowanie, przygotowanie zadań itp.). Jeśli w 1962 r. w Stanach Zjednoczonych było ok. 8 000 takich maszyn, [10] oznacza to konieczność posia-

---

[8] H. Poincaré, *Dernières pensées*.

[9] Również pierwsze niemieckie konstrukcje wykonane podczas II wojny światowej przez firmę Zuse były oparte na rozwiązaniu przekaźnikowym, które wydawało się początkowo bardziej bezpośrednio związane z pracami Shannona i przekaźnikową interpretacją algebry Boole'a.

[10] Poza Stanami Zjednoczonymi problemy te nie występują tak ostro ze względu na znaczne opóźnienie rozwojowe innych krajów w tej dziedzinie. W czerwcu 1962 r. na całym świecie (poza Stanami Zjednoczonymi) pracowało

dania ok. 150 000 przeszkolonej obsługi — a szkolenie takie trwa wiele miesięcy (przy szkoleniu wieczorowym do 4 lat). Ośrodek harwardzki Aikena stał się zarówno miejscem poszukiwań najlepszych sposobów organizacji obsługi maszyn cyfrowych jak również instytucją, która opracowała metody i programy szkolenia oraz wykształciła pierwsze kadry przyszłych instruktorów i wykładowców.

Wkład techników amerykańskich wyraźnie dominował w początkowym okresie rozwoju maszyn cyfrowych, ale i ośrodki europejskie nie były wówczas zupełnie bierne. Najciekawsze może pomysły i osiągnięcia tych środowisk wiążą się z pracami Turinga.

Alan Mathison Turing urodził się w Londynie w 1912 r. W 1934 r. ukończył *King's College* w Cambridge. W latach 1936—1938 studiował matematykę w *Institute of Advanced Study* w Princeton, gdzie doktoryzował się na podstawie pracy pt. *System of logic based on ordinals*. Stany Zjednoczone nie przypadły mu jednak do gustu, odrzucił propozycję współpracy z von Neumannem i powrócił do Cambridge. Po 1944 r. wszedł do zespołu prof. Hartree konstruującego pierwszą angielską maszynę cyfrową. W 1947 r. otrzymał docenturę na uniwersytecie w Manchester. W 1951 r. na wniosek B. Russela obrano go członkiem *Royal Society*. 8 czerwca 1954 r. znaleziono w mieszkaniu jego zwłoki. Zgon nastąpił prawdopodobnie wskutek otrucia, ale jego przyczyn i okoliczności nie udało się wyświetlić.

Wśród matematyków od dawna rozpowszechniło się przekonanie, że w matematyce należy możliwie unikać jakichkolwiek obliczeń liczbowych, bo i łatwo się przy tym omylić i — zwłaszcza — ponieważ w istocie jest to zajęcie bezmyślne, mechaniczne i nieinteligentne. Ten pogląd był punktem wyjścia prac Turinga. Poświęcił się on badaniu procesów algorytmicznych, tzn. skończonych ciągów poleceń lub reguł postępowania tworzących konsekwentną całość i doprowadzających do otrzymania pewnych wyników matematycznych. Turing wyobrażał sobie procesy algorytmiczne jako wykonywane przez pewne fikcyjne maszyny, pomyślane tylko automaty, zwane później automatami Turinga. Zagadnienie matematyczne uznać by można za rozwiązalne, jeśli da się pomyśleć odpowiedni do tego celu automat Turinga. Ten pomysł okazał się dość płodny zarówno w matematyce, jak i przy zagadnieniach programowania maszyn cyfrowych, którym Turing poświęcił wiele lat pracy.

W ostatnim okresie życia zainteresowania Turinga zwróciły się w stronę problemów rozwoju biologicznego. Próbował ująć te zagadnienia jako matematycznie udowodnialne i możliwe do obliczenia skutki podstawowych praw fizyki i chemii. Prace związane z tą tzw. „morfogenezą" wykazywały zaskakującą zgodność wniosków teoretycznych z wynikami doświadczenia. Niestety, zgon Turinga przerwał je prawie w początku.

Karol Wajs

ok. 2.000 maszyn cyfrowych — w tym ok. 70% produkcji amerykańskiej — przy czym największe ich skupienia przypadały na Niemiecką Republikę Federalną (ok. 500 sztuk) oraz Wielką Brytanię (ok. 400 sztuk).

ZAPISKI NA MARGINESACH

Gdybym był recenzentem filmowym, spojrzałbym na siebie z niepokojem, jaki odczuwać musi każdy recenzent po przekroczeniu smugi cienia: czy w pewnym wieku kończy się wrażliwość na wartości n o w e — człowiek ma bowiem ograniczoną pojemność, ograniczoną plastyczność psychiczną; czy też może kończy się chłonność wobec wszelkich w ogóle wartości, puchnie śledziona, to co by się dawniej podobało teraz wydaje się niestrawne? Raczej ta druga ewentualność niepokoiłaby mnie: wszak „Cartouche zbójca" Filipa de Broca i „Teresa Desqueyroux" obu Mauriaków (ojca i syna), reżyserowana przez Franju, to filmy w sposobach formalnych bardzo tradycyjne, a jednak jakże mi się nie podobają... Kiedy czytam wszędzie zachwyty naszych recenzentów nad Cartouchem i Teresą, martwi mnie, żem widocznie śledziennik. I staram się (jednak) szukać dla śledziony uzasadnień.

Notowałem tu kiedyś, dlaczego antypatyczny wydaje mi się Filip de Broca z „Dowcipnisiem" na czele. O dziwo — w filmie tak odmiennym, jak „Cartouche", antypatyczność ta sama. Najpierw uderza wtórność inspiracji i nieposklejanie różnych podpatrzonych gdzie indziej chwytów i stylów. „Cartouche" to popłóczyny po „Fanfan La Tulipe" Christiana Jacque. Ale tamten film, to była salwa na cześć rozbrykanej młodości, pełna wściekłej werwy zabawa, a wszystkie nieprawdopodobieństwa, cała ta *blague* rozwiązywała się tradycyjnym happyendem, co nadawało jej nieomal styl ludowej epopei. Tymczasem cóż widzimy u Filipa de Broca: najpierw długa, przerysowana burleska, która bezskutecznie usiłuje odnowić świetną *guerre en dentelles* Christiana Jacque, potem rozmaite awantury à la Zorro, które nie mają ani polotu ani dowcipu Fanfana, przeplatane wysmakowanymi obrzydliwie scenami tortur, wreszcie tragiczne (?) zakończenie. I tu niesmak, podobny do tego, jaki czułem na „Dowcipnisiu". Nieprawdopodobieństwo sytuacji nabiera zazwyczaj sensu artystycznego w oparciu o jakąś swoistą prawidłowość psychologiczną zarówno utworu jak jego odbioru: taką np. prawidłowością jest marzenie widza o niezłomnym bohaterze: sprawiedliwym szeryfie, Janosiku co bogatym zabiera, żeby rozdać biednym, Fanfanie, młodym i szlachetnym. Filip de Broca początkowo zdecydował się na Janosika, ale potem uległ swojej nieszczęsnej manii motylkowania. Cartouche postanawia za wszelką cenę uwieść żonę dyrektora policji, przy czym idiotycznie wpada w pułapkę, z której wydobywa go bohatersko jego własna żona, która przy okazji ginie: wówczas Cartouche napada na bal, który się właśnie u dyrektora policji odbywa, łupi co piękniejsze perły i brylanty, obsypuje tym wszystkim zwłoki ukochanej i z wielką paradą topi je (razem z perłami i brylantami) w rzece. Doskonale sobie wyobrażam jakiś

zwariowany film o sympatycznych rabusiach na temat „my rządzimy światem a nami kobiety", wyobrażam sobie także, choć z pewnym trudem, że bożyszcze paryskiej biedoty mogło dla gestu zatopić nieprzebrane skarby. Ale ten zbójnik, który wiedzie za sobą na szubienicę (co wyraźnie oświadcza) bandę bezgranicznie oddanych mu przyjaciół tylko dlatego, że zachciewa mu się na przemian raz własnej żony raz cudzej — taki bohater i takie sytuacje, aby zdołały (jeśli to w ogóle możliwe) od jakiejkolwiek strony przekonać widza, zyskać jakąbądź konsystencję, musiałyby mieć uzasadnienie artystyczne, na które absolutnie nie stać Filipa de Broca. Kiedy Janosik ginie przez swoją freirkę, to przy całym zachwycie dla legendarnego bohatera jest tu jakiś surowy, ludowy morał — tymczasem francuski reżyser upatruje nimb Cratouche'a głównie w tym, że bohater tak lekko przeskakuje od żony do żony, że taki jest rzewny i taki zarazem brutalny: film kończy się owym kiczowatym pogrzebem, po czym Cartouche znów dosiada konia i mknie zwycięsko na czele bandy. Niby nie ma o czym mówić, błahostka i tyle: a jednak wcale nie: wydaje mi się, że im bardziej uproszczona psychologia, im bardziej baśniowy, balladowy wątek, tym silniej obowiązują prawa — by tak rzec — moralnego zdrowego rozsądku, jeśli wszystko razem ma się trzymać kupy.

Zresztą ten zdrowy rozsądek w jakiś sposób obowiązuje także przy skomplikowanych psychologicznych zawiłościach. exemplum „Teresa Desqueyroux". Babsztyl, który z nudów truje męża, żeby zobaczyć — jak powiada — „błysk niepokoju w jego oczach", po czym z nudów z lekka się rozpija, by na koniec pojechać do wymarzonego Paryża w glorii nieomal męczeńskiej, bo ona subtelna, niezrozumiana... O dajcie spokój. W dodatku jeden z cenionych naszych recenzentów podkreśla „jako ciekawostkę, że po ów katolicki utwór sięgnął reżyser lewicowy..." Co tu ciekawego, co tu katolickiego i co tu lewicowego, diabeł jeden zgadnie. Dlaczego równie znudzona prowincją pani Bovary stała się bohaterką wielkiej powieści, dlaczego „Moderato cantabile", którego heroina także bardzo się nudzi, to film niezapomniany, pełen poezji — a „Teresa Desqueyroux" mimo wspaniałego aktorstwa, pięknych zdjęć, poprawnej reżyserii jest filmem nudnym, oschłym, ani przez chwilę nie angażującym widza w perypetie trucicielki? Może najdowcipniej odpowiedział na to sam Mauriac, który w jakimś wywiadzie wyraził się mniej więcej tak, że *il y aura toujours des empoisonneuses tant que les hommes seront empoisonnants*... Świetny temat dla gry słów, ale grubo nie wystarczy, żeby w naszym odczuciu usprawiedliwić arszenikowe rozrywki Teresy.

Może nie wystarczy dlatego, że nie potrafimy się wczuć w urojony czy rzeczywisty koszmar francuskiej prowincji: film Franju nie ma dosyć siły, by go nam zasugerować. Całkiem inne u nas tradycje literackie. Przez cały chyba wiek XIX Warszawa to był po trosze Babilon,

ściek wszelkich nieczystości, gdzie na cnotę ubogich i czystych dziewic (pochodzenia szlacheckiego), mieszkających na staromiejskim poddaszu, czyhali różni Birbanccy i Szarmanccy, trawiący zdrowie i piękne fortuny przy zielonych stolikach i w gorszych jeszcze okolicznościach. Prawdziwe życie — to była wieś, zaścianki i dwory, nawet czasami chłopskie chaty, czasami też pałace, tam się coś działo, tam się kochano, walczono o ojczyznę itd. Inaczej we Francji: Paryż, Paryż — marzenie ambitnych młodych ludzi z prowincji i znudzonych prowincjonalnych dam — a na wsi, a w miasteczku, nuda, chandra okropna.

Chandra? Więc może w Rosji ówczesnej także...? Kto stał z dala od centrali, od carskiego tronu, ten był w ciemnościach zewnętrznych, kędy płacz i zgrzytanie zębów. We Francji centralizacja zaczęła się chyba za czasów króla-słońca, kiedy szlachcic *exilé dans ses terres* właściwie przestawał istnieć. U nas nie było centrali takiej, jak Wersal czy Petersburg: w okresie zaborów im bliżej władzy, tym paskudniej: dla Polaków zostawała prowincja. Kochali ją. Naturalnie przesadzam i upraszam, ale co zrobić, Cartouche i Teresa mi się nie podobają.

*

Daniel Callahan wydał u Scribnera książkę pt. *The Mind of the Catholic Layman*. Zachwyca się nią w „The Commonweal" monsignor John Tracy Ellis, profesor historii Kościoła na Catholic University of America: powiada, że to wspaniała książka, że nie zna drugiej, która by z taką wiedzą, umiarem i poczuciem odpowiedzialności analizowała delikatny swój temat. „Nie sposób znaleźć dzieło, które by tak dobrze umiało wskazać drogi ku przyszłości zarówno księżom jak i świeckim. Byłoby wspaniale, gdyby każdy biskup, ksiądz, zakonnik i świecki znalazł czas, by przeczytać książkę Callahana i przyswoić sobie jej treść". W tygodniku „America" pisze Donald R. Campion, SJ: „Ta książka ukazuje się w momencie opatrznościowym. Jej autor wspaniale uprzedził wezwanie, rzucone Soborowi i światu całemu przez Pawła VI". Zrozumiałe, że przeczytawszy taką reklamę zamarzyłem o książce Callahana, ale amerykańscy przyjaciele „Znaku" mają widać jakieś opory — dość, że po półrocznym wyczekiwaniu i różnych bezskutecznych błaganiach o egzemplarz postanowiłem przynajmniej fragment jej, zatytułowany „The Freedom of Priests", zacytować w dosyć luźnym, nieco skróconym przekładzie, za tygodnikiem „The Commonweal".

Jak wyjaśnić — zapytuje Callahan — że wśród katolików amerykańskich tak trudno niekiedy o pełne zrozumienie między duchowieństwem i świeckimi? „Jeśli w ogóle istnieje jakaś jedna przyczyna, to chyba fakt, że duchowieństwo zamieszkuje inny od świeckich świat instytucjonalny. Świat ten zmienia się powoli, oporny jest wobec no-

winek, mocno zakorzeniony w tradycjach: kształtuje on księdza od pierwszych dni w seminarium i chociaż po święceniach się rozluźnia, to jednak w zasadzie mało się zmienia. Jego cechy, to oczywiście ciągły nacisk położony na majestat Boga, autentyczne poczucie powołania i obowiązku, codzienne życie oddane służbie innym ludziom. Ale świat ów kładzie też nacisk na takie cnoty i takie postawy, które różnią się od cnót i postaw właściwych dla ludzi świeckich, żyjących w świecie.

Zacznijmy od seminaryjnego wychowania. W roku 1959 list Rzymskiej Kongregacji Seminariów, ogłoszony z okazji setnej rocznicy proboszcza z Ars, stawiał taki ideał: »Niechaj radośnie przyjęta dyscyplina będzie kamieniem probierczym, który pozwala przełożonym sprawdzać powołanie studentów. Niechaj przełożeni wymagają posłuszeństwa nie tylko w teorii, lecz i w praktyce, zupełnego posłuszeństwa wobec wszelkich — drobnych i wielkich — przepisów reguły seminaryjnej«. Tak więc zasadnicze cnoty seminarzysty, to zdyscyplinowanie i posłuszeństwo. Wątpliwe, czy wszyscy przełożeni seminariów istotnie tak wynoszą owe cnoty, ale jednak przeciętne seminarium jest zakładem ostro trzymanym w ryzach i silnie sformalizowanym. W Stanach Zjednoczonych analogię znaleźć można tylko w akademiach wojskowych. Dzień studenta planuje się rygorystycznie, normy zachowania bardzo są wymagające a możliwości indywidualnej inicjatywy ograniczone. Nad wszystkim ciąży stałe poczucie, że chodzi tu o sprawdzian powołania: główne kryteria, to nie wybitny intelekt, osobista pobożność lub zapowiedź duszpasterskiej wyobraźni, tylko zdolność nagięcia się do dyscypliny i objawiania posłuszeństwa. Pewien profesor seminarium, o. Sergiusz Wróblewski, OFM, zauważył, że ten styl życia nie prowadzi do zharmonizowania wolności i autorytetu: zamiast odwoływać się do wolności drugiego człowieka, polega się raczej na instynkcie bierności: usiluje się doprowadzić do form zachowania, które są obiektywnie poprawne.

Oczywiście w tym trybie wychowawczym chodzi m. in. o to, by wyeliminować tych seminarzystów, którym brak wytrwałości, dyscypliny wewnętrznej i powagi, potrzebnych księdzu. Chodzi również o to, by seminarzyści w pełni zdali sobie sprawę, że ich rolą jest służba Kościołowi. To zrozumiałe. Wątpić można jednak, czy taki systematyczny niedorozwój ważnych i normalnie cennych rysów charakteru, jak inicjatywa, samodzielność i niezależność psychiczna, jest najlepszą drogą do wychowania duchowieństwa, które potrafi zrozumieć swoiste potrzeby duchowe współczesnego świata. Można się też obawiać, że sposób myślenia, który skłania do utożsamiania woli Boga z wolą przełożonego, zagraża niekiedy wewnętrznej szczerości.

Niestety w edukacji seminaryjnej są i inne słabe punkty. Jeden z nich, to systematyczny brak istotnych kontaktów większości seminarzystów z ludźmi świeckimi. Z wyjątkiem krótkich okresów waka-

cyjnych seminarzysta ma niewiele okazji, by się dowiedzieć jak formuje się człowiek świecki, jakie żywi nadzieje, jak nawiązać z nim styczność, nacechowaną wzajemnym szacunkiem.

Co więcej, seminarzysta zdobywa bardzo powierzchowną wiedzę w tych dziedzinach, które tak ważne miejsce zajmują we współczesnym świecie. Jeśli nie podejmie szczególnych, indywidualnych wysiłków, ledwo co będzie wiedział o literaturze, psychologii, socjologii, ekonomii, historii. Czy weźmie się bezpośrednio za bary z myślą Hegla, Marksa, Freuda, Darwina, Kanta i w ogóle tych wszystkich, którzy wycisnęli niezatarte piętno na naszych »świeckich« czasach? Na szczęście sporo księży zna współczesne style myślenia, ważne prądy intelektualne i koncepcje czołowych niekatolickich uczonych: ale stanowi to na ogół ich własną zasługę, nie zasługę seminarium. Wielu księży czuje się więc niepewnie wobec wszechstronnie wykształconych i umysłowo wygimnastykowanych ludzi świeckich. Nie lekceważąc bynajmniej wartości, jakie daje solidne przygotowanie filozoficzne i teologiczne, trzeba powiedzieć, że płaci się za nie ogromną cenę w postaci niedostatecznego wykształcenia ogólnego.

Z punktu widzenia człowieka świeckiego, nawet teologia nabrałaby większej wartości, gdyby należycie określała jego miejsce w Kościele. Tak jednak nie jest. Mimo wielu dociekań i pism, jakie ukazały się w ostatnich latach, bardzo niewiele z tego przedostało się do seminaryjnych podręczników. Szczegółowe studia teologii laikatu właściwie nie istnieją: seminarzyści ledwo zapoznają się — całkiem po łebkach — z ruchami laikatu, z koncepcją i celami apostolatu świeckich i z papieskimi wypowiedziami na ten temat.

Nie chodzi tylko o pomijanie tych tematów. To bowiem co podaje się seminarzystom utrudnia im nieraz widzenie laikatu, jako integralnej części Kościoła. Studiują bowiem naturę Kościoła w oparciu o tradycyjne traktaty, które cały nacisk kładą na to, co Congar nazwał »hierarchiologią«. Nauka o Kościele — powiada on — jest szczególną nauką, ułożoną, by odpowiedzieć na gallikanizm, na koncyliaryzm, na czysto duchową eklezjologię Wyklifa i Husa, na modernizm itd. Została ona zatem ułożona jako reakcja na błędy, które kwestionują hierarchiczną strukturę Kościoła. Ale jeśli teologię *De Ecclesia* redukować praktycznie do hierachologii, do teologii struktury Kościoła, wówczas laikat gotów wyglądać jedynie jak przypadłość, jak dodatek do Kościoła. Tyle Congar.

Zatem edukacja seminaryjna nie najlepiej przygotowuje księdza do pracy ze świeckimi. Jednym z celów tej edukacji jest podkreślenie godności kapłaństwa, między innymi przez uwypuklenie ascetycznej wyższości życia duchownego nad życiem świeckim. To jest jak najbardziej słuszne. Ale czasami dzieje się tak, że ksiądz otrzymuje wzniosły obraz swej roli, nie otrzymując zarazem takiego wykształcenia,

które by mu pozwoliło tę rolę pełnić: być duchowym przewodnikiem świeckich. Często seminarzysta jest lepiej przygotowany do współżycia z duchowieństwem, niż ze świeckimi: tymczasem może być dobrym duszpasterzem tylko pod warunkiem znajomości obu tych światów.

Święcenia w jakimś sensie zmieniają bieg rzeczy: powołanie zostało wypróbowane, pozycja określona, najcięższe ograniczenia dyscyplinarne się kończą. Ale pod pewnym, bardzo ważnym względem zmiana nie jest taka znowu wielka. Oczywiście — i słusznie — nie zmienia się zasada posłuszeństwa i szacunku dla władzy kościelnej Lecz w wielu diecezjach widać nie tylko ścisłe uzależnienia hierarchiczne, lecz także bardzo ograniczoną na co dzień sposobność dla księdza, by wystąpić z jakąś inicjatywą. Jak powiada o. Fichter, ksiądz traktowany bywa niekiedy jak dziecko, nieodpowiedzialne i pozbawione kompetencji. Wielu księży na tym cierpi. Inni jednak uważają, że tak właśnie być powinno. »Słyszymy dziś nieraz — pisze o. Redlon, OFM — o rozumnym posłuszeństwie. Przełożeni winni jakoby podawać uzasadnienie swych rozkazów, i to uzasadnienie zadowalające. Cóż za nonsens! Jeśli się życie poświęciło Bogu, trzeba jego autorytet przyjmować bez pytań, roztrząsań i głosowań«. *Sic.*

Jakiż jednak związek występuje między ową kwestią posłuszeństwa a wzajemnym stosunkiem księdza i świeckiego? Związek jest niewątpliwy. Po pierwsze: jeśli ksiądz uważa cześć dla władzy za najwyższą cnotę, wówczas nie zdoła docenić dążeń człowieka świeckiego do podejmowania osobistej odpowiedzialności. Jeśli potulną bierność traktować jako naczelną cechę chrześcijanina, to naturalnie inicjatywy i działania samodzielne mogą wyglądać jedynie na objawy buntu lub grzesznej pychy. Jeśli szczegółowe uzależnienia hierarchiczne i ścisła biurokracja stanowić mają model wszelkiej organizacji, to niewiele zostaje miejsca dla małych, elastycznych, samodzielnych grup laikatu, albo dla inicjatywy całkiem indywidualnej. Jeśli paternalizm uważać za najpewniejszy sposób utrzymania porządku i jednolitości myśli, wówczas cała koncepcja apostolatu świeckich w ogóle traci sens.

Po drugie: sprawa posłuszeństwa łączy się z określonym stopniem swobody księdza na parafii wobec laikatu. Tak jak dzisiaj rzecz wygląda w USA, rzadko który ksiądz boi się swoich parafian, ale także wielu boi się biskupa... W rezultacie niezmiernie trudno jest księżom reagować szybko i twórczo na zmienne okoliczności, w jakich żyje człowiek świecki.

Nie chcę mówić złośliwości. Przeciwnie, chcę pokazać, że stosunek księży i świeckich komplikuje się ogromnie wskutek swoistego wykształcenia i swoistego trybu życia księży. Księża przygotowywani są do innego trybu życia, świeccy do innego. Stąd wynikają różne ich punkty widzenia i różne napięcia.

Oczywiście w pewnym sensie nie ma powodu, by ksiądz korzystał

z tego samego rodzaju wolności, co człowiek świecki. Ksiądz ma specjalne obowiązki i zadania, jego powołanie jest inne, niż człowieka świeckiego. To jasne. Więc zamiast pytać — czy ksiądz nie powinien korzystać z takiej swobody, jaką ma świecki, należałoby spytać — czy ksiądz nie powinien korzystać z takiej swobody, która konieczna jest, by dobrze pełnił swoje powołanie? Swobody, która z jednej strony umożliwi mu pełne rozumienie niebezpieczeństw i wymagań stanu duchownego, z drugiej strony umożliwi mu postawienie przed świeckim własnego życia, własnego postępowania jako modelu tego, czym powinien być chrześcijanin w Kościele i w świecie. Z pewnością większość odpowiedziałaby na to pytanie: — Ależ oczywiście". Często jednak — konkluduje Callahan — nie dosyć wyraźnie się to rozumie.



Takie to kłopoty miewają w USA. Tekst Callahana znalazłem w numerze „The Commonweal" z 18 października 1963. Pięknie uzupełnia go inny tekst, który znajduję w „America" z 23 maja 1964. O nowym pokoleniu świeckich pisze tam ks. Greeley. Kilka lat temu opublikował on książkę, którą nazwać chciał *The Age of Apathy* (ostatecznie wybrany tytuł brzmiał *Strangers in the House*): w książce tej ks. Greeley oskarżał młodych Amerykanów o chłodny konformizm i o to, że nie ma już wśród nich radykałów. Przyglądając się nowym rocznikom uniwersyteckim, autor nieco zmienił zdanie. Oto co pisze o tych nowych rocznikach, które nazywa *a New Breed*, co można by chyba przetłumaczyć jako „nowy lęg".

New Breed stanowi mniejszość wśród wciąż jeszcze apatycznej masy studentów — powiada Greeley — ale mniejszość, której nie sposób nie dostrzec, tak jest ruchliwa. Ciągle mówią ci młodzi o „autentyczności", o „rzetelności". Uważają, że postępowanie musi być dobrowolne i świadome. Rektor jednego z jezuickich seminariów ujął to tak, że „od czterystu lat apostołujemy sprawę chrześcijańskiego wychowania, a teraz nasi seminarzyści chcą raptem, żebyśmy ten nasz apostolat uzasadniali". *New Breed* w trosce o autentyczność nie umie zawierać kompromisów, nie umie nawet zachowywać się dyplomatycznie. Dawniejsze generacje świeckich radykałów katolickich osiągnęły coś nie coś dzięki niesłychanej cierpliwości i wielkiemu taktowi. *New Breed* nie uznaje nic z tych rzeczy. Wszystko wyciąga na jaw, uważa, że trzeba mówić prawdę, nawet jeśli będą z tym kłopoty. Każdą, drobną choćby kwestię stawia pryncypialnie i twardo.

Ci młodzi podkreślają jednak, że bardzo szanują autorytet i przerażenie ich ogarnia, kiedy otwartość uważa ktoś za bezczelność. Sądzą oni, że znacznie uczciwiej mówić władzy w oczy to, co się o niej myśli, niż przymilać się a potem obgadywać za plecami. Lepsza jest (powia-

dają) dyskusja, która potrafi przekonać, niż formalne posłuszeństwo, które respektując literę rozkazu nieraz sabotuje jego ducha. Lepiej mieć do czynienia z ludźmi, niż z automatami: to uparte hasło *New Breed*.

Inne uparte ich hasło: personalizm. Nie tyle chodzi im o abstrakcyjne („nieludzkie" jak mówią) wykonywanie określonego programu, ile o nawiązywanie prawdziwej styczności z drugim człowiekiem, o działanie poprzez osobisty kontakt. Wciąż stawiają pod znakiem zapytania, czy aby potrafią kochać; głównie troszczą się o to ci, którzy w oczach postronnego widza wydają się najbardziej zdolni do miłości. Wiedzą, że są zdolni do miłości zmysłowej, ale nie tym się przejmują, tylko kwestią „spotkania", „wymiany", „przyjaźni". Tak więc ich radykalizm bardzo jest odległy od tradycyjnej walki o „sprawy": bardziej interesują ich ludzie. Nie zajmują się ideologią: postawa ich jest pragmatyczna.

Angażują się zatem w konkretne prace i działania, takie zwłaszcza, które mogą ulżyć konkretnym ludzkim biedom. Mają zadziwiające zdolności organizacyjne: ci młodzi ludzie wynoszą z samorządów uczniowskich i z organizacji studenckich wielką umiejętność powoływania sprawnych komitetów, pisania i kolportowania broszur, zapewniania sobie serwisu prasowego, zbierania pieniędzy, gospodarowania funduszami. Przy tym nastawienie ich jest takie, jak to sformułowała jedna z reprezentantek *New Breedu*: „Zanim skończymy tę akcję, obmyślimy całą masę innych rzeczy, tak żeby każdy mógł się na coś przydać, niezależnie od wieku i urzędu".

Czasem nie bardzo wiadomo, czego chce *New Breed*. Jedno jest oczywiste: chce zmiany. Wierzy, że jest możliwa. Dawniejsi radykałowie katoliccy z lat trzydziestych uważali, że walczą o przegraną sprawę, że reforma liturgii czy reformy zgodne ze społeczną nauką Kościoła zrealizują się może, kiedy ich już nie stanie... *New Breed* wierzy w zwycięstwo. Wierzy, że wolność dla wszystkich jest możliwa już, teraz. *New Breed* nie ufa w *aggiornamento* połowiczne. Jak już to już. Ale w pewnym sensie to pokolenie jest jednak „gradualistyczne": widząc istotne zmiany, istotny, nieprzerwany postęp, potrafi się zgodzić na stopniowość tych zmian. Byle się one naprawdę odbywały, byle nie żółwim, niechętnym krokiem.

Byłoby ciężką omyłką wyobrażać sobie, że *New Breed* w niecierpliwości swojej opuści Kościół. To pokolenie słyszało tyle razy, iż j e s t Kościołem, że w końcu potraktowało rzecz na serio: oni naprawdę uważają się za Kościół, za część Kościoła, i choć wiele rzeczy w Kościele budzi ich niecierpliwość, wierzą, że potrafią je zmienić. Nie są antyklerykałami: młodzi studenci świeccy i młodzi księża zbyt wiele mają wspólnych problemów, wspólnych zapatrywań.

Najwięksi wśród nich antyklerykałowie, to seminarzyści. Patroni *New Breedu* to Teilhard de Chardin i Kennedy.

Oto jak kończy swój artykuł o „nowym lęgu" ks. Greeley: „Doprawdy — paradoksalna kompania: szalenie pewna siebie a jednak niespokojna i pełna rozterki, sprawna organizacyjnie ale nietaktowna dyplomatycznie, zapalona do dialogu ale często niezdolna do jasnej wypowiedzi, niechętna ideologiom ale walcząca o wolność, dobra dla biednych i cierpiących ale bezlitosna w sądach o starszych i przełożonych, ekumeniczna do głębi ale zdumiewająco zaściankowa w gustach, rozpaczliwie stęskniona miłości ale niepewna czy wie, jak kochać... Chyba te paradoksy jakoś się rozwiązują, *New Breed* ma niewątpliwie jakąś zasadę zwartości wewnętrznej, ale nie należę do nich i nie umiem odkryć tej zasady. Fascynują mnie. Podziwiam ich odwagę. Ale napawają mnie lękiem. Za ćwierć wieku wezmą w swoje ręce Kościół w Ameryce. Będą biskupami, matkami generalnymi, rektorami, prowincjałami, uczonymi, politykami, organizatorami, wydawcami, leaderami. Nie wiem, jak będzie wówczas wyglądał Kościół i zastanawiam się, ile miejsca zostanie w nim dla kogoś takiego, jak ja. *New Breed* ma jednak rację, że ufa przyszłości. Wszystko jest po ich stronie: młodość, czas, nurt historii. Podejrzewam, że także Duch Święty".

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

